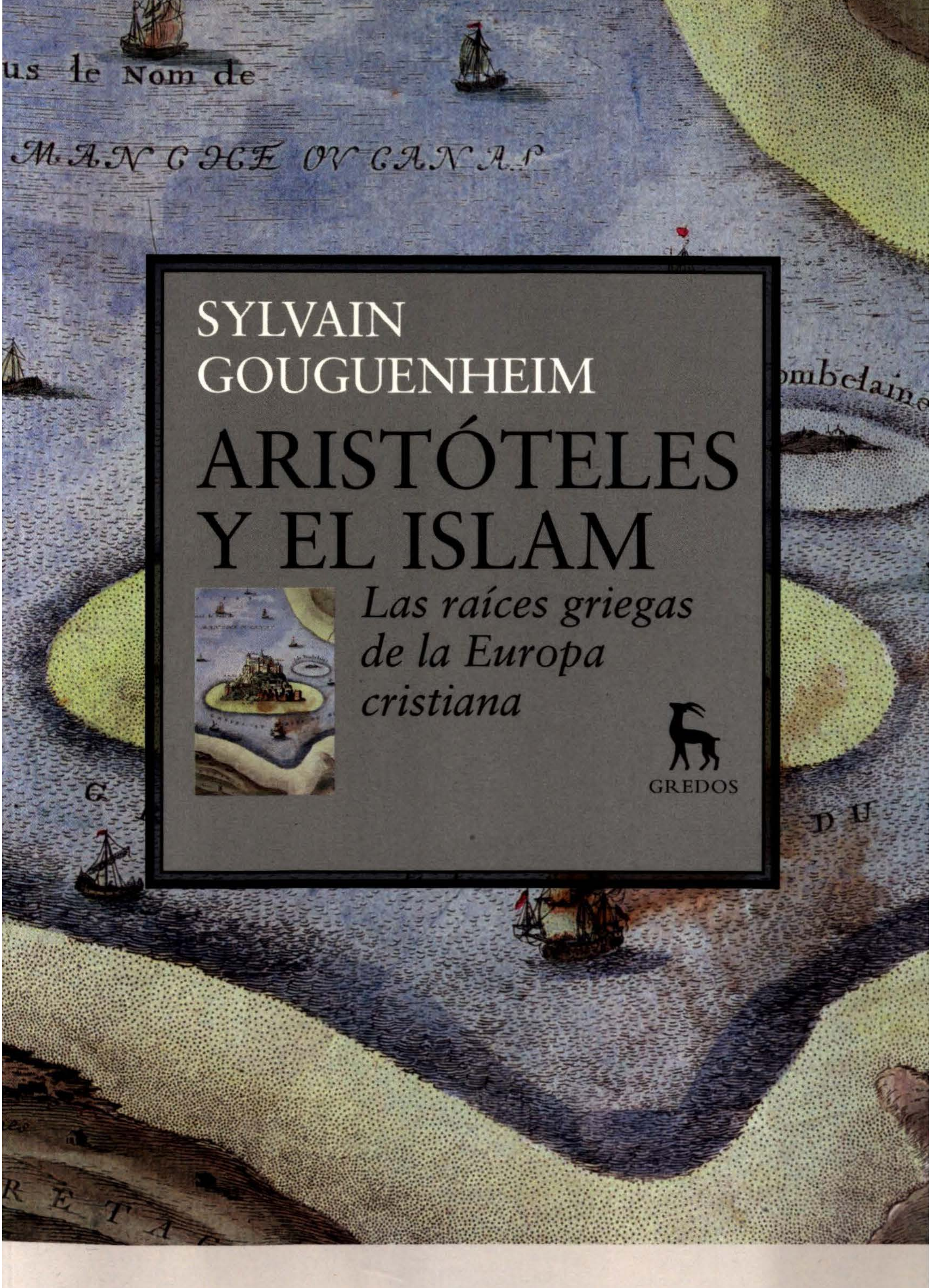


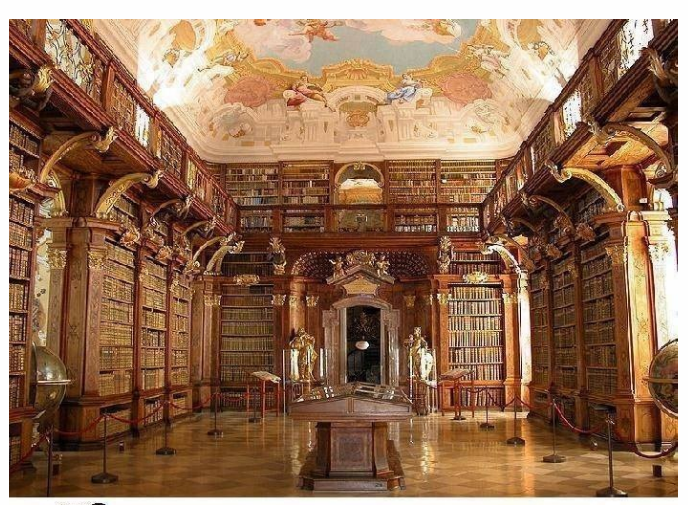
Un ensayo de historia medieval que cuestiona el papel decisivo del Islam en los orígenes de la cultura occidental.

SYLVAIN GOUGUENHEIM

Aristóteles y el Islam

Las raíces griegas de la Europa cristiana

TRADUCCIÓN DE ANA ESCARTÍN





EDITORIAL GREDOS, S. A.

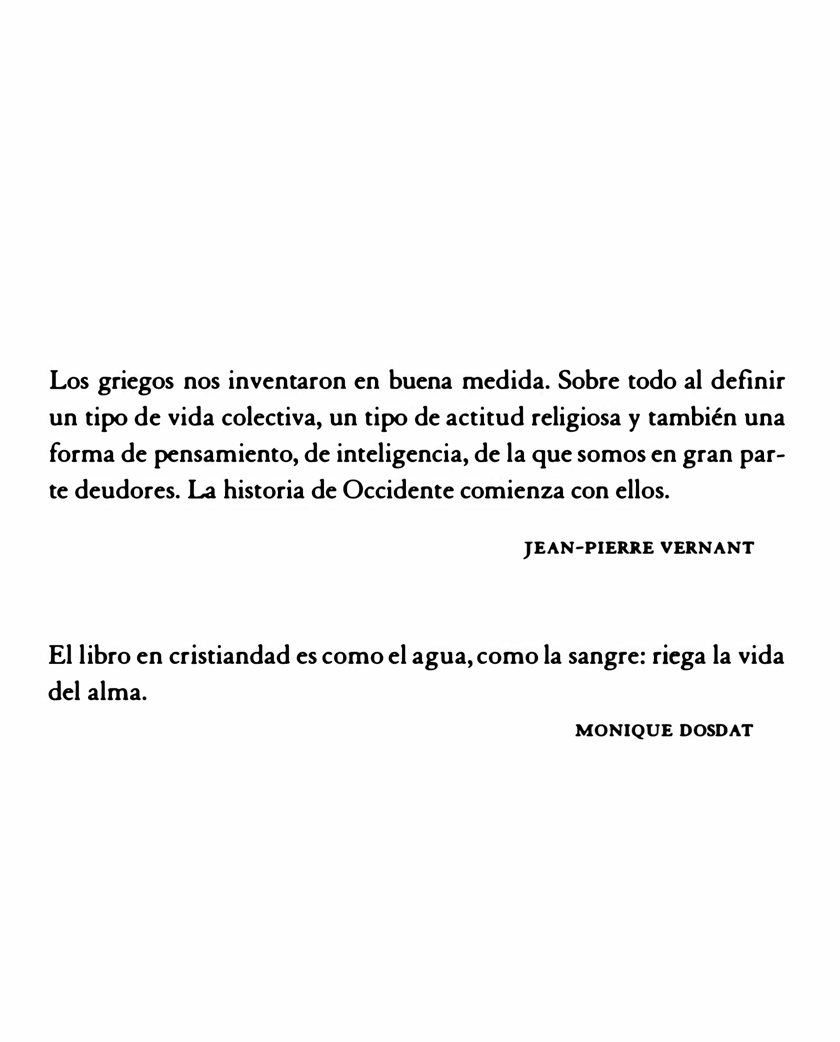
MADRID

Título original francés: *Aristote au Mont-Saint-Michel*
© Éditions du Seuil, 2008.

© de la traducción: Ana Escartín Arilla, 2009.
© EDITORIAL GREDOS, S. A., 2009.
López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.rbalibros.com

VÍCTOR IGUAL • FOTOCOMPOSICIÓN
Novagrafik • IMPRESIÓN
DEPÓSITO LEGAL: M-34714-2009.
ISBN: 978-84-294-3618-1.

Impreso en España. Printed in Spain.
Reservados todos los derechos.
Prohibido cualquier tipo de copia.



Los griegos nos inventaron en buena medida. Sobre todo al definir un tipo de vida colectiva, un tipo de actitud religiosa y también una forma de pensamiento, de inteligencia, de la que somos en gran parte deudores. La historia de Occidente comienza con ellos.

JEAN-PIERRE VERNANT

El libro en cristiandad es como el agua, como la sangre: riega la vida del alma.

MONIQUE DOSDAT

CONTENIDO

PRÓLOGO

DARK AGES...

La «edad oscura» medieval está de vuelta. La historia cultural de Europa, aunque iluminada desde hace varias décadas por los trabajos de numerosos medievalistas, está siendo objeto de revisión. Hoy se impone la imagen sesgada de una cristiandad a la zaga de un «Islam de las Luces» al que parece deber su desarrollo gracias a la transmisión de un saber griego impenetrable para las gentes de la época medieval. Se habla de una «herencia olvidada» de la que se ha de concienciar a los europeos.[1]

Esta tesis no tendría en sí nada de escandaloso si fuera cierta. Lo que sucede es que se basa en una serie de síntesis y aproximaciones y elude algunos elementos históricos que están, pese a todo, muy bien determinados. Deriva por tanto más, a pesar de las apariencias, de un posicionamiento ideológico que del análisis científico.[2] Y es que olvida la persistencia de la atracción por la Grecia antigua a lo largo de los primeros años de la Edad Media, así como los componentes culturales griegos de la religión cristiana. Olvida también que Grecia seguía sobreviviendo en parte en el seno de la vasta construcción política y civilizacional que era el Imperio bizantino, imperio que se suele excluir de la historia europea. De esta manera, se silencian los intercambios culturales, la circulación de los manuscritos y de los eruditos entre Bizancio y Occidente, así como el papel de los traductores del griego al latín, auténticos transmisores de saber. En el corazón de estos distintos procesos se sitúa la inmensa obra realizada a comienzos del siglo XII por Jacobo de Venecia y algunos monjes de la abadía o de la región de Mont-Saint-Michel, obra todavía demasiado desconocida entre el gran público. Igualmente ausentes de numerosos libros y publicaciones están los cristianos de Oriente, los sabios nestorianos, que, gracias a un enorme y secular esfuerzo de traducción del griego al siríaco y después del siría-

co al árabe, conservaron el saber griego para transmitirlo finalmente a sus conquistadores musulmanes.

En definitiva, la historia del desarrollo cultural de la Europa medieval, y en particular de su reapropiación del saber griego, historia densa y compleja, no obedece al esquema demasiado simple y demasiado lineal que tiende a imponerse en nuestros días. Lo que he pretendido hacer aquí es, por tanto, un intento de recalibrado científico de una visión unilateral y tendenciosa, con el deseo de ofrecer a un público lo más amplio posible, pese a sus aspectos técnicos o eruditos, elementos de información y de comparación extraídos de trabajos de especialista, generalmente poco publicitados. Mi intención no es polémica, salvo si por tal se entiende el interés por refutar discursos falsos.

En el umbral de este trabajo, me complace dar las gracias a todas las personas que han respondido a mis frecuentes peticiones y que tanto me han ayudado con sus palabras de aliento y sus consejos, e incluso con sus atentas relecturas y sugerencias: Nicolas Champoux, Jacqueline Desloy, Markus Egetmeyer, Éric Levaillant, Christian Levasseur, Djamel Manar, Roland Mauri, René Marchand y François-Olivier Touati merecen toda mi gratitud.

INTRODUCCIÓN

HISTORIA DE UNA TRANSMISIÓN

> Que los «árabes» jugaron un papel determinante en la formación de la identidad cultural de Europa [es algo] que no se puede discutir, a menos que se niegue la evidencia.[1]

Es, sin embargo, esta «evidencia» la que creo que es posible discutir, sobre todo dada la ambigüedad del término «árabes», ambigüedad que, por otro lado, se deduce del empleo de las comillas por parte del autor. Se expresa aquí una visión de la historia que parece estar convirtiéndose en opinión común, formulada bajo la forma de dos tesis complementarias.

La primera es la de la deuda de Europa con el mundo arabo-musulmán de la época abasí (a partir de 751): según esta teoría, el Islam recogió lo esencial del saber griego, lo transmitió después a los europeos y fue, por tanto, el motor del despertar cultural y científico de la Edad Media y más tarde del Renacimiento. La segunda tesis es la de las raíces musulmanas de la cultura europea: el pensamiento, la cultura y el arte europeos fueron engendrados, al menos en parte, por la civilización islámica de los Abasíes.

Todo ello ofrece una imagen de Europa y de su identidad que contradice la visión clásica, la de las «raíces griegas» y la identidad cristiana del mundo occidental. Estas dos tesis opuestas se basan en lecturas contradictorias de un mismo período en el que parece que empezó todo, es decir, la primera parte de la Edad Media, entre los siglos VI y XII. Sobre ellos va a tratar nuestro estudio; a partir del siglo XIII, los hechos están demasiado bien determinados como para que merezca la pena volver sobre ellos.

LUCES DEL ISLAM, ¿EDAD OSCURA DE LA CRISTIANDAD?

La luz viene de Oriente...
Del «intermediario árabe» al «Islam de las Luces»

Volvamos sobre el argumento de la deuda. Según esta tesis, todo comenzó con la llegada a Occidente de los escritos procedentes del mundo arabomusulmán. Éste, movido a partir de la época abasí por una «febrilidad de saber»,[2] por una inmensa sed de conocimiento, descubrió y asimiló la totalidad del pensamiento griego. Gracias a las traducciones al árabe, las obras de los filósofos, los médicos y los matemáticos de la Antigüedad fecundaron, en un primer momento, el Imperio musulmán y después, traducidas lentamente del árabe al latín, irrigaron, a partir del siglo XII, el mundo medieval. Fue por tanto el «extraordinario desarrollo intelectual y científico», un «borboteo considerable en los ámbitos privilegiados: filosofía, medicina, ciencias»,[3] fenómenos ocurridos en los siglos VIII y IX, los que hicieron posible que, entre trescientos y cuatrocientos años más tarde, Europa iniciara su propio despegue científico.

De este modo, en el corazón de la dinámica europea se sitúa este inmenso movimiento de traducción de las obras griegas, subsiguiente al descubrimiento de las versiones árabes de esas mismas obras. Así lo expresa un manual universitario, escogido entre varios posibles:

> La ciencia griega se transmite principalmente a los latinos por mediación del Islam y la mayor parte de ese retorno a los orígenes se opera en la España reconvertida en cristiana gracias a la Reconquista. Allí es donde los clérigos de toda Europa, incluida Italia, van, a partir del siglo XII, a beber de las fuentes árabes, y, al traducirlas, contribuyen al redescubrimiento de la ciencia griega.[4]

Corolario de este principio: el Islam hizo fructificar ese saber griego y experimentó así un profundo proceso de helenización, constituyendo de esta manera el lazo de unión entre las civilizaciones de la Antigüedad y el Renacimiento.

Más allá de la deuda que representa esta transmisión, Europa debe al Islam, según este argumento, una parte esencial de su identidad. La idea

del papel de intermediario desempeñado por los árabes[5] se ha visto así englobada dentro de una tesis más amplia, la del esplendor de un «Islam de las Luces». No se trata solamente de afirmar que un pueblo y su lengua transmitieron un saber, sino de atribuir a una civilización y a una religión una superioridad cultural sobre sus vecinas y una función de matriz. El Imperio de los Abasíes no sólo fue un «puente» entre la Antigüedad y el Occidente latino, sino que, durante casi cuatro siglos, constituyó por añadidura un universo creativo, fuente de una revolución científica.[6] Para ilustrar esta edad de oro se suele aludir a la famosa «Casa de la Sabiduría» de Bagdad. Allí, judíos, cristianos y musulmanes intercambiaron sus conocimientos en los terrenos científico y filosófico en una época en la que el Occidente latino seguía atrasado, antes de verse alcanzado enseguida por el «fanatismo» de las cruzadas.

Muchos son los intelectuales, historiadores, islamólogos, escritores de todas las procedencias, que han recogido y difundido esta tesis.[7] Recientemente, el 19 de abril de 2007, en un artículo titulado «Les vraies racines de l'Europe» [«Las verdaderas raíces de Europa»], Zeinab Abdel Aziz, profesora de civilización francesa en la Universidad de Al-Azhar de El Cairo, hablaba de los «ocho siglos de la presencia fundadora del Islam en Europa»:

> Todo Occidente en su conjunto fue edificado sobre la innegable aportación del Islam [...]. Fueron los pensadores árabes los que permitieron que Europa conociera el racionalismo.[8]

Por la parte europea, J.-P. Roux, especialista en el mundo turco-mongol, escribía en 1983:

> Europa no sería lo que es si no hubiera conocido el Islam. El Islam pertenece a su patrimonio.[9]

Algunos autores han matizado en ocasiones esta cuestión, entre ellos algunos universitarios árabes cristianos que ponen el acento en la naturaleza más árabe que musulmana de la civilización abasí (y en la que, además, los persas desempeñaron un papel esencial). Por último, entre los islamólogos

occidentales las opiniones están en ocasiones divididas entre la adhesión total y una profunda reserva.[10] Con todo, la tesis más publicitada es sin duda la que confiere al Islam medieval la paternidad del auge de la civilización europea. A este argumento se añade una visión específica del mundo europeo: sin la habilidad del Islam, Europa no habría salido de la «edad oscura» medieval.

Dark Ages: *debate científico y apuesta política*

La teoría de la deuda de Europa implica la de la preeminencia del mundo musulmán sobre la cristiandad medieval. Una suerte de leyenda negra de la Edad Media parece estar recobrando importancia; ofrece una imagen reduccionista de la Europa de los siglos VII a XII como un continente atrasado, encerrado en las *Dark Ages*, tópico que, no obstante, algunos medievalistas creían haber logrado refutar.

Este contraste entre las dos civilizaciones se atribuye a la naturaleza misma del *Dar al-Islam*, presentado bajo los seductores colores de un universo de tolerancia religiosa, apertura cultural, auge científico racionalista, en resumidas cuentas, una civilización superior a sus homólogas cristiana, bizantina o latina, y en última instancia cercana a la civilización ideal, al menos tal y como la concebimos hoy en Occidente.

Bajo la influencia de la actualidad, el tema ha adquirido una dimensión política. Los desafíos, adivinamos, no son menores en este comienzo del siglo XXI. Se insertan dentro del largo cara a cara entre el Islam y Occidente (podemos decir lo mismo respecto de la confrontación entre el Islam y el mundo hindú). Por eso, ahora que nos proponemos modificar los manuales escolares para recordar el lugar del Islam en el patrimonio europeo, tal y como propone un informe reciente (2002) de la Unión Europea,[11] parece necesario efectuar un intento de clarificación que pasa sobre todo por poner al alcance del gran público los trabajos de los especialistas: expertos en los mundos bizantino y musulmán, en los cristianos siríacos o en la historia de la ciencia.

UNA VISIÓN REDUCCIONISTA

Aproximaciones

La tesis sobre la que debatimos aquí se basa en una serie de aproximaciones. De hecho, si examinamos los trabajos de varios especialistas en Occidente, el Islam o el mundo bizantino, parece que las cosas no son tan sencillas como las presenta dicha teoría. En un libro publicado en 1993, B. Lewis establecía un matiz esencial al señalar que el helenismo del Islam era «el helenismo tardío del Próximo Oriente, una prolongación de la Antigüedad tardía, más que un redescubrimiento del clasicismo ateniense de la gran época como el que había de producirse más tarde en Occidente».[12]

Se refería principalmente al entusiasmo que despertaron los filósofos neoplatónicos, y no tanto Platón, y a la dispar fortuna que conocieron los escritos de Aristóteles. La helenización del mundo abasí no fue por tanto de la misma naturaleza que la de la Europa medieval. Tendremos que tratar aquí de valorar este aspecto en su justa medida.

Otra aproximación consiste en hacer del mundo islámico un bloque homogéneo y confundir principalmente arabidad e islamismo, atribuyendo al Islam, civilización basada en una religión, lo que corresponde a la cultura de la lengua árabe. Ahora bien, el universo árabe no puede reducirse a una sola fe, ni hoy ni en la Edad Media. A este respecto, los datos demográficos son importantes: los árabes cristianos y los cristianos arabizados debido a la conquista musulmana todavía constituían casi la mitad de la población de los países del Islam en torno al año 1000.

Por otra parte, se da por sentado el paso del universo científico y filosófico griego al mundo islámico, en el que, no obstante, la Palabra maestra es la de Dios, contenida desde siempre en el Corán. Las relaciones entre fe y ciencia, entre religión y saber, no eran, en el Islam «clásico» (el de las dinastías omeya y abasí), fáciles ni directas. La creencia en la naturaleza «increada» del Corán tuvo importantes consecuencias tanto para la constitución de un saber científico como para la posibilidad de una libre expresión del pensamiento. Por otro lado, los términos «ciencia» o «sabio» tenían en tierra del Islam un sentido específico; por eso hemos de abstenernos de atribuir a los «sabios» (ulemas) musulmanes, especialistas en el Corán, los

hadices o el derecho, la misma mentalidad que a los sabios de la Antigüedad. Así, cuando A. de Libera habla del mundo abasí como un mundo «sin atrasos ni desventajas intelectuales» en el que «las mezquitas son auténticos lugares de investigación» y en el que la gente «sabía perfectamente recitar e interpretar el Corán»,[13] está mezclando elementos muy diferentes. Aunque sin duda la última afirmación es exacta, la segunda, la que hace de las mezquitas «lugares de investigación», es errónea, ya que extrapola al universo de las ciencias algo que no incumbía más que a los estudios dedicados a la religión.

La idea de las raíces también merece un examen: ¿qué entendemos exactamente por «raíces musulmanas de Europa»?, ¿hay conceptos, representaciones del mundo, técnicas (artísticas o materiales) específicamente islámicas que hagan de Europa una especie de heredera o apéndice del mundo musulmán?

Polémica y etnocentrismo

La polémica no está ausente del debate, ya que la tesis de la deuda conduce a establecer una jerarquía entre las civilizaciones medievales. La historia de las civilizaciones se interpreta como la oposición entre un Islam iluminado, refinado y espiritual y un Occidente brutal, guerrero y conquistador.[14] A un lado el mundo del espíritu, al otro el del sable. Por último, en lugar del antiguo etnocentrismo occidental, se instaura un nuevo etnocentrismo, «oriental» esta vez.

Se contrapone un mundo arabo-musulmán adelantado a un Occidente atrasado cuya única y tardía supremacía fue de naturaleza técnica y militar. Son, en consecuencia, factores materiales los que explican que el Islam perdiera ese adelanto antes de tener que aceptar la dominación europea. Esta tesis confirma la opinión de que los europeos siguieron siendo una especie de bárbaros que habían vencido por la fuerza de las armas a quienes eran sus maestros en espiritualidad y ciencia.

Eso significa olvidar que las cruzadas fracasaron y que Europa fue relegada militarmente por los turcos a una posición defensiva hasta el siglo XVII. Significa, por otro lado, si no invertir las identidades, cuando menos

magnificar un mundo erigido en modelo, virgen de toda violencia, y denigrar al otro, reducido a una serie de cohortes de incultos mercenarios.[15] Esto se observa en concreto a través del ejemplo, recogido reiteradamente en los manuales escolares, del noble sirio Usama (1095-1188), que dejó un irónico y mordaz testimonio de las desastrosas prácticas médicas de los francos.[16] Ahora bien, algunos trabajos recientes han demostrado que Usama había elaborado un texto de propaganda y, sobre todo, que la medicina de los francos no era ni mucho menos tan mediocre como él afirmaba.[17] Por otra parte, si Europa debe el Renacimiento al Islam, falta entender por qué este último no participó a su vez en ese Renacimiento.[18] Así pues, a menudo se ignora, o se subestima, el pasado europeo, mientras se alaba el del Islam. La vergüenza y el orgullo se enfrentan entre sí; no hay nada sobre lo que construir un diálogo fructífero.

Las auténticas preguntas que hay que plantearse, al margen de toda polémica, son de orden histórico. Están relacionadas con la helenización del mundo islámico, la naturaleza y la intensidad real de la penetración del saber griego en el universo arabo-musulmán; y tienen que ver también con las vías por las que ese saber griego recuperó su prestigio en Occidente.

Estos interrogantes traen consigo el germen de otro problema que sólo unos pocos especialistas han abordado: el de la calidad y la exactitud de las traducciones realizadas, y por tanto el alcance de los libros así obtenidos. No es ni fácil ni irrelevante pasar del griego al árabe —con o sin mediación del siríaco— y después del árabe al latín. ¿Qué texto filosófico o qué razonamiento científico puede salir indemne de estas transformaciones reiteradas en las que no solamente el vocabulario sino también el pensamiento, expresado a través de la sintaxis, pasan de un sistema indoeuropeo a un sistema semítico antes de regresar al sistema de origen?

LAS RAÍCES GRIEGAS DE EUROPA

¿Dark Ages? *El Occidente medieval movido por la búsqueda del saber*

Plantear la cuestión de las raíces culturales de Europa implica evocar el proceso que guió a los propios europeos y, por tanto, recordar los orígenes,

las modalidades y las consecuencias del redescubrimiento y la reapropiación del saber griego por los intelectuales medievales de los siglos VIII a XII. Nos encontramos, pues, en el centro mismo de la identidad cultural de Europa.[19]

Nadie puede negar que con la caída del Imperio romano de Occidente el saber antiguo cayó en buena medida en el olvido. Sin embargo, es igualmente innegable que Bizancio supo, a partir de los siglos VIII y IX, volver de nuevo la mirada hacia sus orígenes griegos y que, desde el renacimiento carolingio, Europa occidental se vio movida por ese mismo interés. En ocasiones se presta poca atención a esa sed de saber que empujó a Occidente a buscar la ciencia en todos los lugares donde creía poder encontrarla. No se trataba de mera codicia por las «riquezas de Oriente», sino de recuperar el saber antiguo. Esta voluntad es visible en la explotación de los manuscritos greco-árabes descubiertos durante la Reconquista española en los siglos XI y XII, así como en la búsqueda precisamente de los textos griegos, conservados en Occidente desde el final de la Antigüedad (Italia, Sicilia, norte de Francia) o llegados con el paso de los siglos desde Bizancio, especialmente a través del sur de Italia y Siria (y más raramente de los Balcanes o Chipre).

El mundo occidental cristiano de la Edad Media hizo todo lo posible por recuperar el saber griego. Y lo consiguió al final de un asombroso esfuerzo plurisecular cuya constancia y tenacidad ponen de manifiesto la íntima convicción de que era allí donde residía la matriz de su civilización. Hay, en esta búsqueda, una deuda con el Imperio romano de Oriente, Constantinopla, el gran olvidado de la herencia europea, que compartía con él un mismo patrimonio cultural y civilizacional, el de la Antigüedad clásica. Evocaremos, pues, tanto a quienes mantuvieron viva la cultura griega en beneficio de la civilización europea como a quienes se esforzaron por redescubrirla.

Los caminos del redescubrimiento

Aun sin pretender realizar un estudio global de la ciencia medieval, el objetivo aquí perseguido sigue siendo muy amplio, incluso demasiado ambi-

cioso, pero la empresa se antoja legítima.[20] Así, el debate gira en torno a la recepción y la difusión del saber griego, y al fecundo papel de éste, en áreas culturales y geopolíticas muy diversas. La forma en la que fue explotada la herencia griega constituye un sólido criterio de identificación de las civilizaciones medievales, europea e islámica, cuyo grado respectivo de helenización trataremos de medir aquí. Esto permitirá evaluar el lugar y el papel de las élites cristianas (europeas o árabes) y musulmanas en el desarrollo del pensamiento y del saber europeo entre los siglos VIII y XII.

Analizaremos varios temas que constituyen las diferentes facetas del mismo objeto. En primer lugar, la pervivencia en Occidente de una curiosidad por el saber griego, por modestos que fueran sus frutos durante algunos siglos: es lo que he denominado la «rama griega». Esta tradición asociada al recuerdo de la Grecia antigua explica en parte la formación de sucesivos «renacimientos» en Occidente, desde la época carolingia hasta el siglo XII. Estos distintos renacimientos no fueron fenómenos independientes ni reducibles a simples catálogos de obras litúrgicas o teológicas. Descubrimos en ellos una lógica interna en la que cada época sigue los pasos de la anterior, se apoya sobre ella para elaborar más tarde una producción nueva. Una tras otra, estas elaboraciones se inscriben en la misma cadena y manifiestan una relación idéntica con el conocimiento y la cultura. En este movimiento, el voluntarismo de las élites políticas —entre otros, numerosos eclesiásticos— actuó como fuerza motriz. No es casualidad que, a lo largo de todo este período, el mito político de los orígenes troyanos de los francos fuera tan poderoso, antes de desarrollarse plenamente en los siglos XIII y XIV.[21]

A continuación es necesario recordar, en una perspectiva más amplia, todo lo que el desarrollo científico de la cuenca mediterránea y de Europa debe a los cristianos siríacos de los siglos VI a X. La ciencia arabo-musulmana, en particular, les adeuda los cimientos de su saber. Existe otro fenómeno sumamente desconocido en la actualidad, pese a haber tenido sus historiadores: la oleada de traducciones de la obra de Aristóteles, efectuadas directamente a partir de textos griegos en la abadía de Mont-Saint-Michel cincuenta años antes de que se iniciaran en España, en Zaragoza o Toledo, las traducciones realizadas a partir de las versiones árabes de esos mismos textos. Este amplio movimiento, en el que destacó Jacobo de Venecia

(muerto hacia 1150), permitió a la Francia septentrional y a Inglaterra, e incluso a los márgenes occidentales del Imperio germánico, disponer de la obra íntegra de Aristóteles y empezar a hacer fructificar su legado científico y filosófico antes de disponer de las traducciones del árabe. Todo ello viene a demostrar la curiosidad que guiaba a los clérigos de la Europa cristiana, que aspiraban a recopilar un saber griego del que se sentían y se sabían herederos.

Por otro lado, es imprescindible realizar una comparación con el mundo islámico de los siglos VIII a XII. Hay que evaluar en su justa medida lo que la civilización arabo-musulmana recogió del saber griego y, más aún, del espíritu intelectual de la Grecia clásica, y lo que rechazó. Es en cierta forma el «filtro» islámico lo que conviene analizar. ¿Se hizo el *logos* de los griegos el mismo hueco en el mundo de la revelación coránica que en el de la fidelidad a los Evangelios? Dicho de otro modo, ¿tuvo la pasión por el pensamiento griego manifestada por los *falasifa*, los grandes filósofos musulmanes, como Al-Farabi (muerto en 950), Avicena (980-1037) o Averroes (1126-1198), repercusiones fuera de la esfera de las ideas? ¿Fue la helenización un fenómeno general que afectó a la sociedad y a las mentalidades colectivas o quedó circunscrita a algunos miembros de las élites intelectuales? Y, entre estos últimos, ¿cuál fue el lugar asignado respectivamente al pensamiento griego y a los principios islámicos? Todo esto exige determinar qué relaciones mantuvieron con el saber griego estos tres conjuntos que en ocasiones se tienden a confundir, a saber, la religión musulmana, la sociedad musulmana y los eruditos de lengua árabe (todas las religiones mezcladas). Es necesario realizar esta aclaración antes de abordar la cuestión de la deuda de Europa con el Islam.

Trataremos, por último, de comparar las civilizaciones medievales cristiana y musulmana de la Edad Media planteando las cuestiones de su identidad y su permeabilidad respectivas, la naturaleza y la magnitud de sus intercambios. ¿Es el proceso de transferencia cultural tan evidente como se suele presentar, como si un pensamiento filosófico, una concepción del mundo, pudiera exportarse con tanta facilidad como un saco de arroz?

Saber medieval y saber moderno

Todavía hemos de insistir en otros dos puntos preliminares. Cuando hablamos de los sabios, los eruditos, los filósofos, y aún más cuando se trata de los matemáticos, estudiamos grupos humanos muy pequeños. Así, al comparar entre sí las civilizaciones de la Europa de la alta Edad Media, el Islam de los Abasíes y el Imperio medio bizantino, y al tratar de establecer cuáles fueron sus respectivas aportaciones al progreso humano, científico o filosófico, no hemos de perder de vista que los efectivos puestos en juego son muy reducidos, del orden de unas decenas de hombres cada siglo, frente a poblaciones de decenas de millones de individuos... Determinar si una civilización estaba o no «adelantada» con respecto a sus vecinas y adversarias equivale en definitiva a contrastar la producción de los pocos eruditos relacionados con esos fenómenos, sin prejuzgar el nivel cultural de unas poblaciones todavía mayoritariamente analfabetas.[22] Las cosas serían radicalmente distintas si dirigiéramos nuestra atención a las sociedades contemporáneas de los siglos xx y xxi, que han tenido la ambición de edificar estructuras de enseñanza capaces de dispensar a una gran parte de sus jóvenes un saber científico, técnico y literario.

La comparación entre civilizaciones diferentes debe llevarse a cabo, en la medida de lo posible, examinando la realidad de los descubrimientos científicos, su valor y su alcance, analizando los sistemas jurídicos puestos en marcha y su concepción del ser humano, detallando la relación con los textos sagrados y el grado de libertad concedido a la razón humana a la hora de examinarlos, comentarlos e interpretarlos, poniendo en paralelo las formas de expresión artística (pintura, escultura)... La tarea no es sencilla, ni mucho menos; aquí tan sólo podremos iniciar el camino.

En el terreno científico, el de las matemáticas, la física, las ciencias llamadas naturales, hay que evitar también todo anacronismo. Lo que hoy llamamos «ciencia» se desarrolló a partir del siglo xvi, aunque los primeros pasos se dieran en el siglo xiii. Fue con los trabajos de Copérnico (1473-1543), Cardano (1501-1576), Vieta (1540-1603), Kepler (1571-1630), Descartes (1596-1650) y Leibniz (1646-1716) con los que Europa —y sólo Europa— creó la ciencia moderna, cuya universalidad actual demuestra su papel primordial en relación con el conjunto de la humanidad. Esto

sólo fue posible gracias a una serie de innovaciones radicales con respecto a lo que se había podido hacer anteriormente, ya fuera de la mano de los griegos, los árabes, los hindúes o los chinos. Avances gigantescos en la abstracción de las matemáticas y la formalización de su lenguaje, avances igualmente asombrosos en la observación y la experimentación, tanto de los astros como del cuerpo humano o de la naturaleza. Se produjo en aquel momento un salto cualitativo al que hoy seguimos sujetos. En cambio, por importantes que sean los méritos de los matemáticos bizantinos o árabes, cristianos o musulmanes, no podemos hablar en su caso de un salto epistemológico de la misma magnitud. Sus trabajos se quedaron en la línea de los de los griegos de la Antigüedad, de los mesopotamios o de los hindúes. Todas estas civilizaciones participaron del mismo modo en el desarrollo y la investigación científica. En todos los sentidos, es mejor hablar de «saber científico» que de «ciencia». Los griegos, al igual que los árabes o los hindúes, no tenían la posibilidad de comprobar sus hipótesis con total garantía: no «calculaban», en el sentido en el que empezaron a calcular en Europa a partir del final de la Edad Media.[23] El ejemplo de las matemáticas es clarificador: los griegos, los hindúes o los árabes no empleaban el formulismo abstracto que hoy nos resulta familiar, pero que se remonta a los trabajos de Chuquet (1445-1500), Vieta y Descartes y no adoptó la forma en la que hoy lo conocemos hasta el siglo XIX. Así, por ejemplo, las ecuaciones algebraicas se expresaban en la Edad Media de manera retórica, con referencias a la vida cotidiana, forma de expresión que nos resulta desconcertante y que aumenta además la dificultad de entender los textos matemáticos antiguos o medievales. No hay en todo esto ninguna desvalorización de las civilizaciones medievales, sólo una apreciación de su grado de desarrollo en el terreno específico de lo que hoy llamamos en todo el mundo las «ciencias».

I

PERVIVENCIAS DISPERSAS Y BÚSQUEDA DEL SABER ANTIGUO: LA RAMA GRIEGA

Los Evangelios fueron escritos en griego. El cristianismo en sus comienzos era una religión de expresión griega, aunque enseguida alcanzó la universalidad difundiéndose dentro de un imperio latino. El hecho de que la lengua del Nuevo Testamento fuera inicialmente el griego, antes de que aparecieran las primeras traducciones latinas en el siglo IV, explica el prestigio de la lengua helena entre las élites intelectuales del Occidente medieval.[1] Debemos ver en ello la primera razón que tenía la Europa latina para dirigir su mirada hacia Grecia. Antes de sentirse atraídos por Aristóteles, Arquímedes o Platón, los espíritus se vieron guiados por Marcos, Lucas, Mateo y Juan. Por su parte, el cristianismo estaba alimentado, empapado, desde sus orígenes, de cultura griega. La importancia atribuida al Espíritu Santo y al Verbo de Dios nos remite a nociones enriquecidas por el pensamiento antiguo. Una idea tan fundamental como la de «persona» era griega, y se volvió cristiana.

Eso explica que, en el mismo momento en el que la *paideia* —sistema escolar griego— antigua da muestras de desaparecer en Europa occidental (entre 500 y 550), se iniciara un tímido proceso de redescubrimiento que no dejaría de crecer a partir de entonces durante toda la Edad Media para prolongarse después hasta la época del humanismo y el Renacimiento.

1. GRECIA Y SU CULTURA: UN HORIZONTE PARA LA EUROPA LATINA

Antes de ver cómo la Edad Media, en parte gracias a sus propios medios, recuperó la cultura antigua, resulta útil recordar cómo y en qué medida la había perdido.

Durante mucho tiempo, la historia cultural de la Europa de la alta Edad Media se presentó en términos negativos: la caída del Imperio romano, asociada a las conquistas germánicas, puso fin, en el transcurso del siglo v de nuestra era, al mundo antiguo de manera brutal, aunque progresiva; la disgregación política se vio acompañada de una destrucción de las estructuras de enseñanza y de saber propias del mundo greco-romano; Europa entró en un período a menudo calificado de «edad oscura».

Sin embargo, los trabajos recientes de los estudiosos de la Antigüedad y de la Edad Media han demostrado que este período de los siglos v a VIII no fue tan catastrófico, pues los factores de dislocación, aunque reales, se vieron atenuados por elementos de continuidad. Los pueblos llamados bárbaros, como los francos, no eran totalmente ajenos a la cultura romana. Además, el cristianismo supo retomar, aunque modificándola, la herencia de la *paideia* greco-romana. Por último, la cultura de la alta Edad Media no fue del todo inexistente.[2]

¿Un horizonte desaparecido?

La verdadera división entre el mundo antiguo y el mundo medieval no se encuentra quizá tanto en la caída del Imperio romano como en el fin del paganismo en tanto que polo de referencia cultural.[3] En Occidente, entre 500 y 550, las estructuras escolares se disuelven; la cultura no sobrevive más que en el seno de algunos círculos aislados, en torno a individualidades como Boecio (muerto en 524) o Casiodoro (muerto en 562). Ni las matemáticas ni la filosofía destacaban en aquel momento. El conocimiento del griego se va diluyendo, los libros son cada vez menos habituales y el saber antiguo ya no es accesible más que en forma de compilaciones. El final del siglo VI señala una ruptura clara: Isidoro de Sevilla (muerto en 636) ya no es un sabio del mundo antiguo sino un intelectual de la Edad Media.

Es importante para nuestro objetivo constatar que las sociedades cristianas de los márgenes del Imperio bizantino experimentaron una evolución inversa: de hecho, la gran oleada de traducción de las obras griegas en siríaco comenzó en el siglo v. Por motivos religiosos, los siríacos privilegiaron los textos filosóficos y científicos que permitían subsanar las imperfec-

ciones de la Biblia (astronomía y cosmología, por ejemplo, con la aceptación del modelo esférico de la Tierra) y responder a los retos de los debates teológicos. Hicieron coexistir así, en el siglo VI, la fe cristiana y la *paideia* antigua.

En Occidente no había desaparecido todo, pero el legado se había reducido, en parte por razones lingüísticas. Los romanos cultos sabían griego y por tanto no habían necesitado traducir las obras clásicas. Cuando se perdió el dominio del griego, esos textos se volvieron inutilizables y fueron abandonados. La reapropiación de ese saber, entre los siglos IX y XII, fue lenta. Antes de eso, en el siglo VI, lo esencial del saber heredado de la Antigüedad descansaba ya solamente en cuatro libros: el *Comentario al Sueño de Escipión* de Macrobio —una excelente introducción al neoplatonismo—, las *Bodas de Mercurio y Filología* de Marciano Capella, donde se exponía el programa de las siete artes liberales (aritmética, geometría, astronomía, música, gramática, retórica y lógica) y cuya amplia difusión está atestiguada por la omnipresencia de los manuscritos en los archivos de la actualidad,[4] la traducción y el comentario del *Timeo* por Calcidio, obra realizada en torno al 400, única puerta abierta a la cosmología de los griegos, y por último la *Consolación de la filosofía* de Boecio, a quien debemos también una parte de la *Lógica* de Aristóteles y la adaptación de obras de música y aritmética.[5]

Sin embargo, el interés por la cultura griega nunca desapareció; en realidad, no hizo más que crecer. Desde el final del siglo VI, Gregorio, obispo de Agrigento, multiplica las referencias a Arisóteles en los diez libros de sus *Comentarios sobre el Eclesiastés*...[6]

Así pues, todavía subsistían fragmentos del saber griego en el seno de algunos círculos aislados. Después de todo, el pensamiento filosófico griego había impregnado las obras teológicas, y se encontraba en cierta medida recogido en ellas, no tanto en forma de refutaciones —aunque el fenómeno existía—[7] como de matriz intelectual. Los Padres de la Iglesia reflexionaban con ayuda de las categorías lógicas del pensamiento griego; eran los herederos del *logos*. Y leerlos era, indirectamente, participar de ciertos rasgos de la cultura clásica.

También permitieron la transmisión de este saber los griegos y los siríacos que venían de Oriente para instalarse en Occidente. La existencia de

esas transferencias está constatada, pero resulta difícil medir sus cifras con precisión. Llegaron miembros de las élites eclesiásticas (monjes u obispos), médicos, en ocasiones filósofos o matemáticos, en oleadas, huyendo de las persecuciones religiosas de los emperadores de Bizancio o de la conquista árabe. El movimiento parece ininterrumpido desde el siglo VII hasta el XII. Los refugiados se traían libros consigo, entre ellos «cierto número de comentarios filosóficos de la Escuela de Alejandría y [...] algunos tratados técnicos, principalmente médicos».[8]

Las relaciones mantenidas con Bizancio de forma continuada después de la reconquista de 532 permitieron también la llegada de manuscritos, fenómeno sobre el que se está investigando en la actualidad. J. Irigoin señala que, en el siglo VII, llegaron de Oriente a Sicilia numerosos manuscritos, entre ellos textos de Estrabón o de Dión Casio; en 663, cuando el emperador Constante II se instala en Siracusa, se lleva varias obras consigo.

Europa latina, tierra de presencia griega

En la Europa de la alta Edad Media, varias regiones albergaban núcleos de población griega: Sicilia, sur de Italia o incluso Roma. También había poblaciones más al norte, en Inglaterra y el Imperio germánico, o más al oeste, en la península Ibérica.

Sicilia o el sur de Italia contaban con poblaciones griegas desde la Antigüedad. La experiencia de algunos eruditos ilustra los múltiples movimientos de ida y vuelta entre los diferentes centros culturales del mundo mediterráneo.

En Agrigento, hacia 559, nace Gregorio, que hizo todos sus estudios allí mismo, antes de marcharse a Jerusalén a la edad de dieciocho años.[9] Una vez convertido en diácono fue a Constantinopla y después regresó a Italia y se instaló en Roma, donde el papa lo nombró obispo de Agrigento. Murió entre 592 y 603. Reconocemos en el siglo VII varios nombres importantes, como Jorge, obispo de Siracusa, misionero asesinado por los árabes en 724, o el monje Cosmas, que fue el maestro del ilustre pensador siríaco Juan Damasceno. De Siracusa era también originario Metodio, el patriarca de Constantinopla que presidió el «triunfo de la ortodoxia», que cele-

braba la definitiva derrota del movimiento iconoclasta. El monje Juan de Benevento, que fue elegido en 998 superior de la prestigiosa abadía de Montecassino, constituye un último ejemplo de este tipo de personajes. Venía del monte Athos, en Grecia, y con anterioridad había vivido en el Sinaí.[10]

No obstante, en 827, la conquista árabe de Sicilia asesta un duro golpe a estas poblaciones griegas: monasterios incendiados, bibliotecas destruidas, habitantes asesinados o deportados como esclavos.[11] Una parte de los sicilianos que escapan a la servidumbre o a la muerte emigran hacia Calabria y Campania, e incluso hasta los alrededores de Roma. Establecen en estas tierras numerosos monasterios, como Nilo de Rossano (950-1005), que funda el convento de Grottaferrata, cerca de Roma.[12] Pero otros se quedan donde estaban, refugiados en zonas de montaña o regresando a las ciudades a medida que se van produciendo las reconquistas cristianas protagonizadas por los bizantinos en el siglo x y después por los normandos en el xi. Así pues, la cultura griega consiguió, como pudo, mantenerse en Sicilia y el sur de Italia sin interrupción entre los siglos vii y xii, a pesar de la invasión y la posterior dominación musulmana.[13]

La ciudad de Roma constituye un segundo centro de preservación de la cultura griega. Sin embargo, al final del siglo vi, el griego ya no es muy conocido: incluso el papa Gregorio Magno lo ignora. En cambio, en el siglo vii se produce una fuerte oleada de inmigración de griegos y gentes del Próximo Oriente «que huían de las invasiones persa y árabe».[14] Esta presencia oriental tuvo una consecuencia hoy olvidada pero en realidad de lo más notable: la sucesión casi ininterrumpida entre 685 y 752 de papas griegos o siríacos.[15] Estos hombres procedían de los grupos de refugiados del Imperio bizantino, Anatolia central y Siria —principalmente de la región de Antioquía—, que fundaron los monasterios griegos de Roma. Conocemos sus orígenes gracias al *Liber Pontificalis*.[16] Su extraordinario éxito pone de relieve su cultura, su espíritu emprendedor y un conjunto de cualidades que no dudaban en reconocerles los clérigos romanos. No habían venido solos, y los clérigos o los monjes de su entorno poblaron los pasillos de Letrán y de muchos monasterios famosos.[17]

Este núcleo griego se dispersó por toda Europa. Por eso existen figuras distintas que presentan perfiles comparables. En el siglo vii, san Gisleno,

monje griego nacido y educado en Atenas, se instaló en un monasterio romano. Participó en la evangelización de Hainaut bajo la dirección de san Amando (muerto hacia 675/679). Menos de un siglo más tarde, el papa Zacarías nos proporciona información sobre otro personaje de mayor envergadura, Teodoro de Tarso, un *philosophus* que hizo sus estudios en Atenas y, con otros griegos, fue a establecerse a Roma. Convertido en sacerdote en 668, se marchó a Inglaterra y terminó su vida como obispo de Canterbury (669-690).[18] Estos dos ejemplos ilustran la movilidad y los contactos que podían existir entre Atenas y Roma en el siglo VII.

Encontramos también griegos en pleno corazón del Imperio germánico, sobre todo a partir de mediados del siglo x. Entre 973 y 1002, por mediación de la princesa bizantina Teófano, casada con Otón II, y después gracias a su hijo Otón III, algunos de ellos son ascendidos a puestos elevados de la Iglesia imperial. En 982, Otón II nombró a un calabrés, Juan Filagato, abad de Nonantola, en Italia. Juan se convirtió en obispo de Piacenza en 988, e intentó incluso acceder al trono pontifical bajo el nombre de Juan XVI. En 997, Otón III designó a otro calabrés, el griego Gregorio de Cassano, superior de la abadía real de Burtscheid. Monjes griegos se instalan en Tréveris, en el gran monasterio de Reichenau, e incluso en monasterios vosgos. Había griegos en Gorze en época del abad Juan, el cual, por cierto, creía haber encontrado el ideal de la vida monástica en Benevento, en territorio griego.[19] Estos griegos de Gorze venían de Calabria huyendo de los árabes, y parece ser que se trajeron consigo nociones de matemáticas y astronomía.[20]

Destacan dos ejemplos, los de sendos monjes griegos que terminaron sus días en el Imperio germánico después de una azarosa vida que los llevó a varios países de la zona mediterránea.[21] Simeón de Tréveris, nacido en Siracusa en 970, emigró a Constantinopla siendo niño, en 977.[22] Más tarde, después de su peregrinación a Jerusalén, permaneció siete años en la ciudad santa, haciendo de guía a los peregrinos, y después se retiró a un monasterio dedicado a la Virgen, en Belén. En 1026, conoció al abad Ricardo de San Vannes, que había ido a la tumba de Cristo en busca de recogimiento, y decidió acompañarlo en su viaje de regreso. A continuación visitó Roma, y después fue a Francia, donde fue recibido por el conde Guillermo de Angulema, que también había realizado una peregrinación

a Tierra Santa. En Angulema, sus talentos intelectuales fueron requeridos por los defensores de la apostolicidad de san Marcial durante una célebre controversia. Después siguió los pasos del arzobispo de Tréveris, Popón, primero en Tierra Santa y después en la metrópoli. En 1032, se encerró como ermitaño en una torre y murió el 1 de junio de 1035. Fue canonizado en 1036 a petición de Popón.

El monasterio de Reichenau acogió a principios del siglo x a otro monje griego que respondía también al nombre de Simeón, apodado «el Aqueo», convertido en Simeón de Reichenau. Este hombre no había sido monje siempre: había servido en el ejército bizantino y, en tanto que estratega —una de las más altas funciones civiles y militares bizantinas—, parece ser que administró una provincia fronteriza del Imperio. Después combatió contra los musulmanes instalados en La Garde-Freinet. Más tarde se convirtió a la vida monástica y, después de residir también en Jerusalén, acabó sus días en Reichenau.[23]

Por último, la presencia griega se revela importante en un lugar insospechado, en Cataluña, sobre todo a partir del siglo IX.[24] Encontramos en este principado un buen número de hombres con patronímicos helenos, y no es raro verlos ocupar funciones bastante elevadas en el entorno del conde o del obispo: jueces, sacerdotes, hombres de leyes. El término *grecus* aparece a menudo como *cognomen* —nombre de origen asociado al nombre personal—, y su frecuencia es tal que permite suponer la existencia, en los siglos x y XI, de colonias griegas en el nordeste de la península Ibérica.

Se observa además que la lengua griega se introduce en la producción escrita catalana. Así, varios manuscritos incluyen en el dorso de las páginas una copia del alfabeto griego o pruebas de escritura en dicha lengua. Multitud de actas levantadas por notarios incluyen términos griegos —se han identificado más de un centenar de vocablos diferentes[25]— que en algunos casos constituyen incluso verdaderos glosarios. Algunos textos dejan entrever en la expresión escrita evidentes helenismos, debidos, según M. Zimmermann, a la «helenomanía». El uso, casi pedante, de estos términos poco habituales acabó deslizándose desde las actas más solemnes a los textos de la práctica, utilizados en el día a día. Este gusto por lo griego, sin duda más una supervivencia que un redescubrimiento, pone de manifies-

to la estima y el prestigio que rodeaban a la civilización antigua, sobre la que quedaba mucho por descubrir.

La circulación forzada de las élites

Estos distintos núcleos de poblamiento heleno demuestran la permanencia de una presencia griega en Occidente, alimentada con el paso del tiempo por flujos de recién llegados. Éstos no siempre venían por voluntad propia, como acabamos de ver en algunos ejemplos. Los cristianos de Oriente emigraban con su familia y su personal; se operó de este modo una transferencia en beneficio de Oriente, y sobre todo de Italia, tierra de refugio entre los siglos VII y XI. Este movimiento no es muy conocido entre los historiadores, porque se produjo en medio del silencio que acompaña a las migraciones de los anónimos. Desordenado, convulso, interrumpido por tiempos muertos, desigual en función de las tierras de origen, tuvo una duración plurisecular, y sacudió el Mediterráneo con un movimiento «browniano» de hombres y mujeres.[26]

A partir de mediados del siglo VII llegaron a Sicilia y al sur de Italia refugiados de las regiones orientales del Imperio conquistadas por los árabes, sobre todo de Siria,[27] a los que se unieron armenios, eslavos y, más tarde, en la segunda mitad del siglo VIII, iconódulos —partidarios del culto a las imágenes— perseguidos por los emperadores iconoclastas. Esta mezcla de continuidad helénica y aportaciones bizantinas confirió a la civilización siciliana su marca característica, que perdurará hasta el siglo XII.

A Roma llegan desde 640 monjes de Siria y Egipto (monofisitas o nestorianos), de modo que el número de monasterios orientales de la ciudad pasa de seis a once entre los siglos VII y IX. A ello se sumó la presencia de numerosos peregrinos griegos que acudían sobre todo a la tumba de los santos apóstoles Pedro y Pablo. Algunos se marchaban inmediatamente después de terminar su viaje religioso, pero otros optaban por quedarse. En 649, las actas del Concilio de Letrán mencionan a los monjes griegos, entre ellos Juan, abad de San Sabas, cerca de Jerusalén, ciudad sometida al Islam desde 638.

Parte de las élites urbanas del Magreb, judías y cristianas, emigraron a

España después de la conquista árabe en los años 680-710. España, a su vez, se ve despojada de sus élites tras el triunfo de la invasión musulmana (711-724); la Galia de Carlomagno se aprovechará de este exilio, que dejará a los cristianos mozárabes abandonados a su suerte.

Así pues, cada avance árabe provocó una emigración, la huida de un sector de las élites. Los campesinos, por su parte, no tenían más opción que quedarse, abandonados por sus líderes políticos. El gran pensador griego Máximo el Confesor huye al norte de África en 645-646. El obispo de Mesina declara en 787, durante la celebración del II Concilio ecuménico de Nicea, que en 721 ha visto al califa Yazid imponer medidas iconoclastas en Siria y reprimir a los cristianos. En 975, Sergio, obispo de Damasco, se refugia en Roma y funda el monasterio de San Bonifacio y San Alessio, que va a convertirse en punto de encuentro entre Oriente y Occidente y a permitir la transferencia de modelos culturales y espirituales. En torno al año 1000, son armenios, huidos de los combates entre bizantinos y árabes en las regiones fronterizas del Cáucaso, los que llegan a Occidente, como Simeón de Polirone (muerto en 1016) o Gregorio de Narek (muerto en Roma en 1010). Incluso encontramos en la abadía inglesa de Ramsey, al final del siglo x, a un tal «Ivo, obispo de Persia», y es en esta época cuando se escribe un glosario armenio-latín.[28]

Se produce por tanto en la Edad Media una auténtica diáspora cristiana oriental.[29] Paradójicamente, el Islam fue el primero en transmitir la cultura griega a Occidente al provocar el exilio de quienes rechazaban su dominación. Pero esta huida apenas habría tenido consecuencias si los griegos de Bizancio no hubieran tomado el relevo de la cultura antigua y si las élites occidentales no se hubieran interesado por ella. Los emisores se encontraron con sus receptores.

Las élites reales dirigen su mirada a la cultura griega

En el período que separa la corte de los carolingios y la de los emperadores alemanes de los siglos x y xi, no dejamos de encontrar hombres que se interesan por la cultura y el saber griegos. Los contactos entre los francos y el mundo bizantino comienzan con Pipino el Breve (751-768), que pidió li-

bros griegos al papa entre 758 y 763. A cambio, Pablo I le hizo llegar una serie de manuscritos que enumera en su respuesta al soberano franco: libros litúrgicos, manuales de gramática, ortografía, geometría, obras de Aristóteles —entre ellas la *Retórica*— y de Pseudo Dionisio. Todos, especifica el papa, están escritos en griego: así que junto a Pipino había hombres capaces de traducirlos.[30] Estos libros estaban destinados a la educación de Gisela, la hija (!) de Pipino, y al monasterio de Saint-Denis, uno de los principales centros de la cultura carolingia entonces naciente.

En la corte de Carlomagno, el célebre italiano Pablo Diácono (720-799) enseña griego a los clérigos en un momento en el que se está planeando el matrimonio entre la hija del emperador, Rotrude, y el hijo de la emperatriz Irene, el *basileus* Constantino VI. El biógrafo de Ludovico Pío (814-840), Thégan, observa que, en vísperas de su muerte, el propio Carlomagno estaba corrigiendo el texto de los Evangelios con la ayuda de griegos y sirios presentes en su corte.[31]

Durante la crisis iconoclasta, los eruditos carolingios, con Teodolfo de Orleans (750-821) y Alcuino (735-804) a la cabeza, son capaces de redactar una sólida refutación de las tesis iconoclastas pero también de los excesos iconódulos. Son los famosos *Libros carolinos* (c. 790-794). No solamente su argumentación teológica está a la altura de las de los prelados griegos, sino que se permiten tomar a Aristóteles como base (sobre todo en el libro de las *Categorías*) para denunciar las confusiones en las que había incurrido el mundo bizantino. ¡Incluso llegan a afirmar que los griegos no conocen su filosofía! El discurso es forzado, falso, pero demuestra que el gran filósofo no era desconocido en ese mundo franco concebido en ocasiones como inculto y bárbaro. Lejos de ser un simple nombre enterrado entre las brumas del pasado, Aristóteles es un autor cuyo método lógico se sabe utilizar.

A partir de Ludovico Pío (814-840), las relaciones entre el Imperio de Occidente y el de Bizancio dieron origen a varios préstamos religiosos y culturales. Por razones ante todo políticas, estos intercambios fueron, para empezar, un elemento central de la cultura imperial. Podemos comprobarlo en la progresiva identificación entre el teólogo griego Dionisio Areopagita y Dionisio, apóstol de París, que confería al mundo franco un renovado prestigio. Dos embajadas del emperador griego Miguel II enviadas a Ludovico Pío en 824 y 827 llevaron consigo libros del Areopagita; la se-

gunda consigue, de hecho, la totalidad del corpus dionisiano.[32] Y lo cierto es que Ludovico Pío, que deseaba una traducción de estas obras, no tuvo problemas para encontrar en su entorno a un hombre capaz de realizarla, Hilduino, abad de Saint-Denis.

El nieto de Carlomagno, Carlos el Calvo (rey de Francia occidental [843-877] y emperador [875-877]) se sintió fascinado por la cultura griega, hasta el punto de pedir al sabio irlandés Juan Escoto Erígena (810-877) que tradujera y comentara la obra del Areopagita hacia 855, debido a la errónea creencia de que Dionisio estuvo en contacto con los autores de los Evangelios.

Sea como fuere, lo esencial se encuentra precisamente en esta irresistible atracción por los autores griegos y en la opinión de que «la gloria de los griegos era la mejor», como escribe en sus *Anales* el cronista del monasterio imperial de Fulda.[33] Por tanto, en el siglo IX, algunos eruditos que saben griego, como Erígena o Sedulio Escoto, reciben el sustento de la corte carolingia. Erico de Auxerre (841-876), en el prólogo de su *Vida de San Germán*, exalta en Carlos el Calvo al único soberano capaz de unir Este y Oeste y habla de una «traslación de los estudios» (*translatio studii*) desde Oriente... Excesivo pero revelador. Este mundo carolingio ve en Grecia a su madre. No ignora su importancia civilizacional y reconoce sus propias lagunas en la materia, y trata de subsanarlas. Consolida también el vínculo, muy importante en la historia de Occidente, entre la filosofía y la política: bajo el reinado de Carlos el Calvo se difunde la imagen ideal —y antigua— del rey que debe ser a la vez sabio, teólogo y filósofo. Se puede entender que, en pleno apogeo de la Edad Media, en los siglos XII, XIII y XIV, numerosos soberanos recurrieran a los escritores de Grecia y Roma. Estos príncipes contribuían a forjar un pensamiento político europeo que, según el modelo ofrecido por Platón, se esfuerza por justificar el ejercicio del poder mediante argumentos proporcionados por la razón.[34]

El conocimiento de la lengua griega quedó por supuesto restringido a una minoría y se asoció esencialmente a la redacción de glosarios o a la práctica de las artes liberales. La política de los carolingios sólo puso al día una modesta parte del saber griego, cuyas principales aportaciones filosóficas y científicas seguían siendo inaccesibles. Pero la brecha estaba abierta, el impulso estaba dado, guiado por una voluntad de enraizamiento en el universo antiguo que no dejaremos de encontrar a partir de entonces.

El Imperio alemán de los soberanos otonianos (936-1024) se mostró también abierto a las influencias griegas, por razones tanto políticas como culturales, la principal de ellas relacionada con la voluntad de los emperadores, a semejanza de sus predecesores carolingios, de alcanzar el nivel de Bizancio.[35] El impulso procedía de las élites principescas, como lo demuestra la carta dirigida a Gerberto por Otón III, hijo de una princesa bizantina:

> Queremos que, sin temor a violar nuestra libertad, destierre de nosotros la rudeza sajona, pero sobre todo que recoja la finura helénica que hay en nosotros, porque si hay un hombre capaz de despertarla, encontrará en nosotros un destello del genio que brilla en Grecia. También le rogamos humildemente tenga a bien acercar a nuestro modesto hogar la llama de su inteligencia y cultivar en nosotros el genio vivaz de los griegos, enseñarnos el libro de la aritmética, con el fin de que, instruidos por estas enseñanzas, podamos comprender algo de la sutileza de los antiguos.[36]

Hubo también un «renacimiento otoniano», muchos de cuyos actores poseían un sólido conocimiento del griego. Éste era el caso de Bruno, arzobispo de Colonia (muerto en 965), hermano del emperador Otón el Grande; del obispo y filósofo Raterio de Verona (890-974), el «primero de los filósofos del palacio» según el autor de las *Gestas de los abades de Lobbes* [*Gesta Abbatum Lobiensum*];[37] de la sabia abadesa Hrotsvitha (*circa* 935-*circa* 973); o también de los obispos Liutprando de Cremona (920/922-972), Reginaldo de Eichstadt (muerto en 989), Gonzo de Ebersberg (muerto en 990), etc.

Este filohelenismo de origen religioso y político que hemos podido rastrear entre los siglos VIII y XI pone de manifiesto un rasgo más profundo: la búsqueda del saber y de la ciencia, busqueda inseparable del desarrollo de Europa.

2. CONSECUENCIA: PERVIVENCIA Y DIFUSIÓN DE LA CULTURA GRIEGA EN LA EUROPA LATINA

> Yo que he escrutado la totalidad del saber humano, lo que considero un principio fundamental...[38]

La *Vida de Juan Damasceno*, compuesta en el siglo VIII, incluye un testimonio muy relevante: el padre del gran teólogo de Damasco conoce un día a un monje griego de nombre Cosmas, originario de Italia, hecho prisionero por los árabes y desembarcado junto a un gran número de esclavos en las costas de Siria. El hombre está pálido y parece a punto de desmoronarse. Interrogado por las causas de su turbación, dice que ahora no sabe a quién hacer beneficiario de la amplitud de sus conocimientos. Y cita las materias que domina:

> Yo que he escrutado la moral, la de Aristóteles y la de Aristón, yo que he estudiado todo lo que es accesible al ser humano en las ciencias de la naturaleza, yo que he aprendido aritmética, yo que he aprendido a fondo geometría, que he compaginado con éxito los acordes de la armonía y la música, yo que conozco el movimiento celeste y la revolución de los astros, y, gracias a mi conocimiento de la grandeza y la belleza de las criaturas, puedo pasar por analogía al estudio del Creador [...], yo que he penetrado los misterios de la teología que los griegos nos transmitieron...[39]

Tras ser comprado a los comerciantes de esclavos, Cosmas se convierte en preceptor de Juan Damasceno... Más allá de la retórica del discurso atribuido a un hombre que trata de escapar al destino común de los esclavos cristianos en la tierra del Islam, se adivina la amplitud de la cultura antigua dispensada en la Italia del siglo VIII.

Los centros de difusión de la cultura griega

«Vacío inmenso iluminado de cuando en cuando por efímeros focos (Sicilia, Irlanda), cuyo alcance, sin duda, se ha exagerado enormemente»: así es

como M. Zimmermann da cuenta de la ausencia de conocimiento del griego en Occidente en la alta Edad Media.[40] Sin embargo, estos focos efímeros merecen ser explorados. Es cierto que su carácter disperso refleja, por contraste, un «vacío inmenso», pero al mismo tiempo pone de manifiesto, debido precisamente a esa dispersión, la universalidad de una necesidad.

En Rávena, en la época del exarcado bizantino, e incluso después de su conquista a manos de los lombardos y más tarde de Pipino el Breve (751), son «figuras de categoría internacional»[41] las que enseñan y difunden el saber antiguo: Gregorio de Agrigento al final del siglo VI, Teófanes, futuro patriarca de Antioquía (681-687), Metodio, que terminará su trayectoria a la cabeza del patriarcado de Constantinopla (842-847). La presencia griega en Sicilia y en el sur de Italia, prolongada e importante, produjo un gran número de variados documentos[42] que el historiador J. Irigoin ha examinado minuciosamente. Ello le ha permitido determinar lo extendida que estaba la cultura griega al demostrar que varios de esos manuscritos, escritos en griego, fueron utilizados decenas de años e incluso varios siglos después de su redacción para servir de soporte a nuevos textos (a este tipo de documentos se les llama «palimpsestos»).[43] Con su estudio, J. Irigoin ha demostrado que todavía se utilizaban, entre los siglos VI y XII, manuscritos clásicos que databan de los siglos IV y V... Además, los puentes con Bizancio no estaban rotos, como lo demuestra la existencia de un manuscrito siciliano del historiador Juan Malalas (*circa* 490-570), que data tan sólo de unas décadas después de su muerte. En el siglo VIII se copió en Sicilia un tratado del médico Dioscórides (40-90) en la escritura mayúscula denominada «uncial», típica de Bizancio. De ello se desprende que el uso del griego se mantuvo en Sicilia desde la Antigüedad hasta la Edad Media, sin ruptura alguna. Por otro lado, al igual que en Bizancio, tampoco hubo solución de continuidad en el ámbito de la enseñanza: la escuela antigua siguió existiendo, y hay constancia de la solidez real de la enseñanza elemental y media en la Sicilia de los siglos V a X.

Si los copistas transcribieron textos literarios, históricos (Diodoro de Sicilia) o técnicos (gramática), la medicina ocupó también un lugar destacado. Los libros de los grandes médicos griegos se copiaron profusamente, al tiempo que su enseñanza se difundía por la isla y por el sur de Italia. Se han conservado tratados médicos de Dioscórides o Galeno (138-201). La

práctica de una auténtica medicina griega, de la que se suele decir equivocadamente que fue desconocida para Occidente hasta las cruzadas, está atestiguada por estos manuscritos de los siglos v y vi. Se curaba siempre según los mismos principios, tomados de Hipócrates (-460 a -370) y de Galeno, expuestos por Dioscórides y los múltiples autores anónimos de tratados hipocráticos.[44] Los archivos de Sicilia contienen actualmente colecciones de extractos de Galeno, Sorano (siglo i d.C.) y los grandes médicos de los siglos vi y vii: en Mesina hay un manuscrito del siglo x de los *Iatrica*, el tratado médico de Aecio de Amida (502-575),[45] que da testimonio de las relaciones entre las dos cristiandades, la de Occidente y la de Oriente, en la alta Edad Media. Varias obras de Galeno, Sorano, Alejandro de Tralles (siglo vi), Aecio de Amida y Pablo de Egina (muerto en 690) están reunidas en otro manuscrito del siglo x.[46] Dada la escasez, en todos los ámbitos, de los manuscritos y los documentos de la alta Edad Media, la cantidad de textos médicos que han llegado hasta nosotros demuestra la verdadera difusión de la medicina griega en esta parte de Europa, difusión que se prolongó durante siglos.

Numerosos fueron también los manuscritos de gramática y de enseñanza del griego. También la filosofía está presente. Se conoce por lo menos un manuscrito del *Organon* de Aristóteles, en tanto que, por otra parte, un manuscrito de finales del siglo x contiene varios comentarios a obras de Aristóteles: dos estudios del *De interpretatione* —entre ellos el de Esteban de Alejandría— y el comentario de Amonio (siglo v) sobre los *Primeros analíticos*.[47] Las bases de la cultura griega se encuentran, por tanto, sin duda, en Sicilia, difundidas, copiadas y enseñadas. Medicina, gramática, retórica, dialéctica, poesía, historia y filosofía: cuando recorremos los manuscritos, ninguna disciplina —aparte, al parecer, de las matemáticas— está ausente.[48]

Bajo la dominación normanda, en los siglos xi y xii, la cultura griega se perpetuó, protegida por los nuevos dueños del país, que no eran los bárbaros que a algunos les gusta describir, sino príncipes cultos que incluso fomentaban, desde finales del siglo xi, el monacato griego.[49] Son numerosas las fundaciones de monasterios, como San Felipe de Demenna en 1090, Santa María de Mili en 1092, San Pedro y San Pablo de Italia el mismo año, San Salvador de Bordorano en 1099. Todos ellos contienen bibliotecas, están en comunicación con Bizancio y consiguen manuscritos religio-

sos y profanos, como hace la nutrida biblioteca de San Salvador del Faro descrita en la carta de fundación (*typikon*) del monasterio en 1132.[50]

La conclusión es clara: gracias a las obras griegas copiadas, «el lugar de Sicilia y de la Italia meridional en el desarrollo de la escolástica y la renovación científica de Occidente, sin ser exclusiva ni capital, es importante [...]. Mucho antes de la explosión del Renacimiento, el helenismo italiota desempeñó un papel modesto pero decisivo».[51] Todo es cuestión de escala: en relación con la población del momento, con la difusión de la cultura escrita en el mundo de la alta Edad Media, podemos considerar que ese papel no es tan modesto. En definitiva, en Sicilia, la cultura griega se encuentra en casa.

Un panorama similar es el que presenta Roma, poblada de griegos y siríacos cultos, autores de libros en griego, en particular vidas de santos: san Gregorio, obispo de Agrigento, san Gregencio de Tefar, obispo de los homeritas en Arabia en el siglo VI. También tradujeron obras del griego al latín: hagiografías, crónicas, actas oficiales, «nada que sobrepase los horizontes de un monje corriente», juzga C. Mango,[52] si bien este trabajo contribuyó a difundir el helenismo intrínseco al pensamiento religioso bizantino. Los monasterios griegos de Roma, como el de los armenios de Renati o el de los sirios de San Sabas, contribuyeron por su parte a la consolidación de la teología en Italia.[53]

Roma era, pues, el punto de llegada y de encuentro de refugiados del Próximo Oriente y del Imperio bizantino. Pensemos en la aparición, ya en el siglo VI, de los hermanos Antemio y Alejandro de Tralles: el primero, gran matemático y arquitecto de primer orden —construyó Santa Sofía en 537—; el segundo, médico. Hubo por tanto en Roma un fuerte núcleo helenófono que mantuvo viva una cultura greco-cristiana. Gracias a estos griegos y siríacos, la ciudad salió de su aislamiento provincial, hasta el punto de que los visitantes extranjeros se sorprenden de la atmósfera que reina en el entorno de los papas. Un clérigo alemán constata, durante el concilio de 704, que el alto clero es bilingüe: los prelados hablan latín en las asambleas y griego entre ellos...[54]

Los libros griegos se acumulan en Roma, en especial en la riquísima biblioteca de Letrán, alimentada por los sucesivos papas. El ilustre teólogo que fue el patriarca Metodio inició en ella su trayectoria como copista.[55]

Desde allí se envían textos a todo Occidente, de modo que Letrán actúa como centro de redistribución de las obras griegas.[56] Los fondos son suficientemente abundantes como para que, como hemos visto, el papa Pablo I (757-767) pueda satisfacer la demanda de libros de todos los de Pipino el Breve.[57] El episodio pone de manifiesto al mismo tiempo la riqueza de los fondos de Letrán, la generosidad del papa —los libros son escasos, preciados, uno no se deshace sin más de sus manuscritos...— y la curiosidad del padre de Carlomagno, cuya actitud, en este caso, es la misma que la que se atribuyó a los califas de Bagdad un siglo más tarde.

Algunas figuras son originales, como Anastasio, llamado «el Bibliotecario», desafortunado candidato al trono pontifical en 855, que murió en 886.[58] Célebre por su conocimiento del griego, se encargaba de la correspondencia y las relaciones diplomáticas con el Imperio bizantino. Le fue confiada la tarea de la traducción al latín de los cánones del Concilio de Constantinopla de 869-870. Redactó los comentarios a las obra de Erígena y los envió a Carlos el Calvo, una nueva prueba del interés de los soberanos carolingios por la cultura griega.

De Roma, ya lo hemos dicho, salían hombres en dirección a las diferentes regiones de Europa. Entre ellos, griegos como Teodoro de Tarso, cuya actividad en Inglaterra fue realmente importante. Enseñó el griego a varios discípulos, según el testimonio de Beda el Venerable, que también leía en griego los Hechos de los apóstoles. Una cadena de transmisión asegura a continuación el conocimiento del griego en la isla británica. Un tal Adriano, de origen norteafricano, acompañaba a Teodoro: enseñó griego al abad Aldelmo de York (640-709), uno de los más grandes eruditos de su tiempo. Éste se lo enseñó a su vez al monje que cristianizó una gran parte de la Alemania del siglo VIII, san Bonifacio, el «Apóstol de Germania» (680-754). En este sentido, el historiador C. Mango habla de una verdadera «escuela de Canterbury», que, sin embargo, no dio origen a la fundación de una biblioteca.

Seguimos en las regiones nórdicas. Irlanda fue otro núcleo de cultura griega de la alta Edad Media. Ya en 1912 el historiador alemán L. Traube había sacado a la luz este fenómeno, particularmente denso a principios y mediados del siglo IX. Ahora bien, los irlandeses viajan mucho, surcan toda Europa, evangelizando, reformando la Iglesia, difundiendo su cultu-

ra. Están presentes en Lieja, Laon, Milán...[59] El más grande de sus pensadores, Juan Escoto Erígena, leyó a los Padres griegos: Dionisio, Máximo el Confesor, Gregorio de Nisa. Después de él, Sedulio Escoto fue otro representante de la cultura griega entre 848 y 865, e influyó por ejemplo en los irlandeses de Milán. La actitud de estos clérigos adoptó la forma de una «grecomanía» que rozaba en ocasiones el esnobismo y que permitió a los irlandeses declararse superiores a los francos (por eso el arzobispo Hincmar de Reims, regente del reino de Francia en 877, reprochó a su sobrino Hincmar de Laon que cultivase amistades irlandesas, algo que su hermano veía como un gesto de soberbia...).

El Imperio otoniano no se quedó atrás: según su biógrafo Ruotger, el arzobispo de Colonia, Bruno, hermano de Otón el Grande, «a menudo se sentaba entre griegos y latinos muy sabios y discutía con ellos como docto intérprete de la excelencia de la filosofía o de todas las sutilidades que proliferan en esta disciplina».[60] Bruno hizo venir a la corte imperial al célebre gramático italiano Gunzo de Novara, que trajo un centenar de libros de su biblioteca, entre los que había obras de Platón, Aristóteles, Cicerón y Marciano Capella. En la corte de Otón pasó también una temporada en 956 un sabio español, el obispo Recemundo de Elvira, autor de un tratado de astronomía. Varias mujeres eruditas sabían griego: la religiosa Hrotsvitha de Gandersheim conoce y utiliza la lógica de Aristóteles, como lo atestigua su empleo del binomio *dynamis/energeia*, en tanto que su abadesa, Gerberga (940-1001), enseña griego en la abadía. Hacia 990, el abad Fromundo de Tegernsee (960-1006/1012) redacta en el monasterio de San Pantaleón de Colonia una gramática griega.[61]

Si nos dirigimos más al sur, a tierras españolas, observamos en la época de la monarquía visigoda (569-711) algunas huellas de la cultura griega, aunque, en cualquier caso, de poca importancia. La figura intelectual más destacada, el obispo Isidoro de Sevilla (570-636), autor de una enciclopedia de los conocimientos de su tiempo (las *Etimologías*), está poco familiarizado con el mundo griego. La cultura visigótica es esencialmente latina.

Eso ya no es así tres siglos más tarde en Cataluña. Varios eruditos o miembros de las élites catalanas poseen al menos nociones de griego. Es el caso de Miró Bonfill, obispo de Gerona (971-984) y amigo de Gerberto, o de Cesario, abad de Santa Cecilia de Montserrat. M. Zimmermann ha de-

mostrado que, de los dieciocho glosarios incluidos en los fondos de los manuscritos de Ripoll, seis contienen glosas griegas, con un total de más de dos mil palabras.[62] Estos glosarios greco-latinos fueron los instrumentos de «la irrigación permanente de cultura griega», sin por ello sobrepasar un nivel de cultura elemental.[63] Los notarios catalanes utilizan palabras griegas, pero no dominan la lengua e ignoran la cultura, que además no asocian con Bizancio. No obstante, aunque la presencia de este vocabulario griego no basta para poseer y transmitir un auténtico saber, sí es una condición necesaria, y permitirá, más tarde, el redescubrimiento de algunos textos eruditos.

Mientras tanto, ese redescubrimiento se va preparando gracias a la supervivencia, en el seno de los monasterios, de los textos neoplatónicos y de la *Lógica* de Aristóteles, cuya presencia está confirmada en numerosas bibliotecas catalanas de los siglos x y xi. Los tratados lógicos de Aristóteles también forman parte del «equipamiento básico de una comunidad religiosa», y el abad del gran monasterio de Ripoll los hace llegar al pequeño priorato de Montserrat, a pesar de que entonces sólo cuenta con cuatro monjes...[64] No se puede hablar de un desierto cultural absoluto, ni de un desconocimiento total de la filosofía griega.

Una cultura útil: la medicina griega, Constantino el Africano y la Escuela de Salerno

La medicina griega constituía el núcleo central de los intereses manifestados por los latinos en relación con el saber antiguo, y fue objeto de un inmenso esfuerzo de traducción: Occidente no esperó a las cruzadas para descubrirla, sino que recuperó su conocimiento ya en el siglo vi. Gracias a Casiodoro se había conservado el tratado de ginecología de Sorano,[65] al menos seis obras de Hipócrates, entre ellas *Aires, aguas y lugares, Aforismos* y *Enfermedades de las mujeres*, varios libros de Galeno, el tratado de Dioscórides y la enciclopedia médica de Oribasio. Asimismo, en el monasterio de Bobbio, quince kilómetros al sur de Génova, se tradujeron en el siglo vii textos de Galeno y de Dioscórides. Los médicos de los siglos vi y vii también redactaron sus propios libros, muy especialmente un tratado de

cirugía. Este trabajo de interpretación y compilación de textos médicos antiguos continuó en Rávena, que siguió siendo bizantina entre 568 y 752, de modo que los carolingios pudieron disfrutar de los conocimientos médicos presentes en el exarcado tras la victoria de Carlomagno sobre los lombardos y la anexión del norte de Italia.

En Salerno, al final del siglo XI, el obispo Alfano (1058-1085) tradujo del griego al latín el *De natura hominis* de Nemesio, obispo de Emesa (Siria, fin del siglo IV),[66] así como el tratado hipocrático *Aires, aguas y lugares*, como ha demostrado un descubrimiento reciente.[67] Se encargó también de la difusión de una parte del saber filosófico y naturalista de la Grecia antigua. El dominio del griego está igualmente atestiguado en Salerno durante toda la Edad Media. De este modo, la tradición terapéutica de los griegos quedó conservada, aunque fuese bajo la forma de un «saber fragmentado». Este carácter no impidió, en cualquier caso, su difusión por el norte de Europa.[68]

Los manuscritos médicos llegan hasta Inglaterra desde el siglo VIII, momento en el que se copió un códice que contenía una parte del *Ars medicae* (o *Tegni*) de Galeno.[69] En la Francia de los siglos IX y X circularon numerosos textos de medicina de todos los médicos griegos, Galeno, Hipócrates, Alejandro de Tralles, Rufo de Éfeso, Sorano, Oribasio, Dioscórides.[70] Encontramos incluso tratados de arte veterinario, lo que demuestra que su presencia en Occidente también es anterior a las cruzadas.[71]

Por otro lado, Salerno dio origen a su propia escuela de medicina.[72] Aunque ignoramos la fecha de su fundación, así como su funcionamiento interno, conocemos sus producciones y sabemos que se labró una buena reputación en toda Europa. Su actividad comenzó a finales del siglo VIII y los archivos del reino de Nápoles facilitan nombres de sus médicos a partir de 846.[73] Adalberón, obispo de Verdún, fue allí a tratarse de la enfermedad de la piedra en 984; el abad Desiderio de Montecassino, convertido en el papa Víctor III, y Pedro Damián, a mediados del siglo XI, son tratados por el célebre Garioponto (muerto hacia 1050). En el siglo XII, una mujer, Trótula (nacida en 1097), practica allí la ginecología y la obstetricia y redacta un tratado sobre dichas cuestiones. La Escuela de Salerno es independiente del mundo arabo-musulmán: la región no fue nunca ocupada y las obras de Garioponto —el *Passionarius*— y de Petrocello —la *Práctica*— son an-

teriores a las traducciones al árabe de la medicina galénica.[74] Con estos últimos, Salerno, hasta entonces fiel a la inspiración metódica de los romanos, se abrió a la medicina hipocrato-galénica, que no era, por tanto, desconocida para el mundo latino.

En la confluencia entre las campañas de traducción y los esfuerzos de innovación se sitúa el personaje un tanto misterioso de Constantino «el Africano». Es un cristiano originario del norte de África, nacido a principios del siglo XI y muerto hacia 1087, que probablemente aprendió medicina en Kairuán, a no ser que lo hiciera en El Cairo. Hacia 1075 se establece en el gran monasterio italiano de Montecassino. Dispone de inmensos conocimientos, sobre todo de medicina: a él debemos la traducción al latín de los tratados de medicina redactados por el árabe cristiano Hunayn ibn Ishaq (809-873), el sabio más grande del Próximo Oriente en el siglo IX. Apenas llegado a Italia, donde es acogido por el duque normando Roberto Guiscardo (1059-1085), Constantino entabla relación con el abad Desiderio de Montecassino (1058-1086) y con el arzobispo de Salerno, Alfano. Parece ser que con anterioridad había ido a Etiopía, en incluso a la India. Uno de sus biógrafos, Pedro Diácono, dice que «se formó en las disciplinas de los etíopes», y por tanto en los conocimientos médicos y científicos griegos conservados en el reino cristiano del cuerno de África.[75] Seguramente es un gran experto en medicina pero también en aritmética, geometría y astronomía. Sus traducciones constituyeron la base del saber médico en el sur de Italia antes de divulgarse por el mundo occidental cristiano, y Montecassino se benefició con él de una contribución científica inestimable. Si bien la tradición medieval le atribuye un gran número de obras, añadiendo en ocasiones textos debidos a sus discípulos, no podemos negar la variedad y la importancia de su trabajo, que fue un relevo esencial de la ciencia griega y siríaca en Occidente.

Constantino era capaz de traducir al latín tanto a partir del árabe como del griego. Proporcionó una versión del *Pantegni*, el tratado de Galeno traducido por el médico persa Al-Majusi en el siglo x, bajo el título *Kamil al-malaki* («Libro principesco»). Constantino ofrece igualmente una versión independiente de la *Práctica*, una de las partes del *Pantegni*. De la inmensa obra médica de Hunayn ibn Ishaq, se trae a Montecassino las joyas más hermosas: el *Libro de los grados*, *Del método terapéutico* —bajo el título *Me-*

gategni—, así como las *Cuestiones sobre la medicina*, bajo el título *Isagoge ad Tegni Galeni* («Introducción al arte de Galeno»), que servía de manual en el mundo latino, la «columna vertebral de la ciencia médica medieval».[76]

Podemos seguir la pista de la influencia de Constantino primero en Italia y después en el resto de Europa. Varios médicos salernitanos utilizaron sus trabajos, en especial Bartolomé, Mauro y Ursus, hasta tal punto que los profesores de la Escuela de Salerno seleccionaron un determinado número de pequeños tratados médicos, libros de bolsillo en cierta medida, que difundieron ampliamente, y que constituían el llamado «Pequeño Arte» (*Articella*), que estuvo en boga durante toda la Edad Media. La *Articella* estaba compuesta de traducciones efectuadas tanto a partir del griego como del árabe del *Isagoge* de Huanyn ibn Ishaq, los *Aforismos*, los *Pronósticos* y la *Dieta en las enfermedades agudas* de Hipócrates y el *Arte medicinal* de Galeno. Al reino de Francia llegan versiones desde finales del siglo XI:[77] Chartres poseía varios manuscritos medievales de los siglos X a XII, desgraciadamente destruidos durante la Segunda Guerra Mundial,[78] y el filósofo y teólogo Guillermo de Conches (muerto en 1154), que dio clases en Chartres y París, utilizó el *Isagoge* de Hunayn ibn Ishaq.

Una cultura codiciada: las campañas de traducción de los textos científicos y filosóficos griegos (siglos VI-XII)

A la presencia de los griegos en Occidente, a los esfuerzos de diferentes soberanos y prelados, a las consecuencias del exilio de las élites cultas, hay que añadir un gran movimiento de traducción destinado a recuperar la cultura profana del mundo griego. Este proceso se inició antes de que se conocieran las traducciones al árabe realizadas por los cristianos siríacos; de hecho comienza ya en el siglo VI, en un Occidente por lo demás desequilibrado tras la caída del Imperio romano, gracias a la adquisición de obras de filosofía y medicina. Según J. Irigoin, «más que una expansión tardía del helenismo bizantino, hay que ver aquí la respuesta a una demanda occidental», o dicho de otro modo, el fruto de una búsqueda voluntaria.[79]

Las traducciones directas del griego al latín continuaron después sin interrupción a lo largo de la Edad Media, impulsadas por un importante

fenómeno de circulación, por desgracia mal conocido, de manuscritos religiosos, filosóficos, incluso científicos, entre Bizancio y Occidente. La constancia del fenómeno demuestra la importancia que se le atribuía en la cristiandad medieval. Europa debe mucho a sus traductores, que a menudo han permanecido en el anonimato.

Uno de los primeros iniciadores de este inmenso trabajo fue el romano Casiodoro, que había frecuentado la gran escuela filosófica, matemática y médica de Nísibe —hoy Nusaybin, ciudad turca en la frontera de Siria, a unos cien kilómetros de Edessa—, en la que enseñaban los sabios siríacos y de la que quiso crear un equivalente en Occidente. A partir de 550 formó, en su escuela de Vivarium, en Calabria, un equipo de traductores y copistas que impulsó la circulación de manuscritos griegos en Occidente entre los siglos VII y X, especialmente tratados de aritmética, geometría y medicina, que fueron encontrados a su muerte en su armario.

El movimiento de traducción alcanzó después todos los ámbitos de la actividad intelectual, si bien, aunque los autores cristianos dirigieron la mirada hacia el «néctar sagrado de los dioses», como escribe Erígena, se trata sobre todo de literatura patrística y teológica, producida por autores que se nutrían igualmente de la filosofía clásica.[80]

Esta filosofía, por otra parte, fue en sí misma objeto de traducciones. Es verdad que, antes del año 1000, la recopilación que se puede hacer de obras griegas traducidas al latín es limitada, pero no nula.[81] Así, Boecio había traducido las *Categorías* y el *De interpretatione* de Aristóteles, y Cicerón los *Fenómenos* y los *Pronósticos* de Arato. L. Minio-Paluello ha demostrado que al final del primer milenio, entre 970 y 1040, se produjo una aceleración del redescubrimiento de la cultura griega y en concreto de la obra de Aristóteles:[82] se perfeccionan las traducciones de Boecio —sobre todo la de las *Categorías*—, y destacan en este trabajo sabios como Gunzo de Reichenau y después Abbo de Fleury (muerto en 1004). El movimiento continúa a comienzos del siglo XII, gracias a un hombre conocido únicamente por los especialistas, Jacobo de Venecia, que pasó una parte de su vida en el monasterio de Mont-Saint-Michel (murió entre 1140 y 1150). A él debemos la traducción de la práctica totalidad de la obra de Aristóteles.

El siglo XII se caracteriza por un gran número de traducciones hechas directamente del árabe o del griego al latín. El fenómeno de las traduccio-

nes de Toledo, que resulta ejemplar, fue un eslabón central de la cadena. Era fruto de una campaña activa y voluntaria: dado que los soberanos habían reclamado manuscritos, los obispos y los clérigos fueron a visitar las bibliotecas para recopilar en ellas la ciencia antigua. Un primer grupo de traductores empezó a funcionar con la recuperación de la ciudad por Alfonso VI en 1085, y más tarde, gracias a los esfuerzos de Pedro el Venerable (abad de Cluny entre 1122 y 1155) y de los arzobispos Raimundo (1125-1152) y Juan, la actividad de traducción alcanzó su apogeo. Roberto de Ketton y Hermann de Carintia, que habían trabajado anteriormente en Tudela tradujeron el Corán al latín en colaboración con Pedro de Toledo y Pedro de Poitiers;[83] Juan de Sevilla (judío converso) y Marco de Toledo, obras científicas en los años 1130-1180. La Toledo de la segunda mitad del siglo XII fue una capital cultural a escala europea.[84]

En el norte de Italia, Burgundio de Pisa (1110-1193), hacia mediados del siglo XII, tradujo diez libros de Galeno —entre ellos el *De las complexiones*—, y creó una nueva versión del tratado de Nemesio de Emesa *De la naturaleza del hombre*.[85] Aristipo de Catania, enviado a Bizancio como emisario ante Manuel Comneno (1143-1180) en compañía de otros súbditos del rey de Sicilia, Rogelio II (1130-1154), regresó con varios textos de gran valor, entre ellos la *Gran sintaxis*, el célebre tratado de matemáticas y astronomía de Ptolomeo, a menudo conocido con el nombre árabe de *Almagesto*.[86] También consiguió una parte del *Timeo* y el *Fedón* de Platón (1156), el libro IV de los *Meteorológicos* de Aristóteles y una versión de la *Óptica* de Euclides y de la *Mecánica* de Herón de Siracusa. Su carta-prefacio a su versión del *Fedón* ofrece «valiosas indicaciones sobre las bibliotecas sicilianas (*Siracusam et Argolicam bibliotecam*) que mencionan, en especial, obras de filosofía y de ciencia que encontraremos varias décadas más tarde en manos de los soberanos suabos y muchas de las cuales, después de una donación de Carlos de Anjou tras la victoria conseguida en Benevento sobre Manfredo (1266), pasarán a integrar la biblioteca pontifical».[87]

Otro sabio de mediados del siglo XII, Hermann de Carintia, tradujo los *Datos*, la *Óptica* y la *Catóptrica* de Euclides. En su prefacio a la traducción que realizó después de Aristipo de la *Gran sintaxis*, se esfuerza por demostrar que sabe mejor el griego que los árabes:

> De esta ciencia [la astronomía], el muy sabio astrónomo Claudio Ptolomeo, ese pulidor de los antiguos y espejo de los modernos, expuso a fondo en XIII libros la parte que examina el movimiento de los astros. Los griegos llaman a esta obra la *Sintaxis matemática* o la *Gran sintaxis*, pero los árabes han corrompido ese título convirtiéndolo en *Almagesto*.[88]

Adelardo de Bath (1090-1150), originario de Inglaterra, decide, por iniciativa propia, ir al sur de Italia y aprender árabe allí con el fin de traducir textos científicos. A él debemos versiones latinas de los *Elementos* de Euclides, de la *Gran sintaxis* de Ptolomeo y de varias tablas astronómicas.[89] Escribe también un tratado sobre el astrolabio. Sus traducciones, hechas palabra por palabra, no están exentas de fallos, pero dan cuenta de esta sed de ciencia que caracteriza a los europeos del siglo XII.

Así pues, existía un fenómeno de circulación de libros directamente desde Bizancio hacia Sicilia e Italia meridional, pero también hacia Francia o el Imperio. Estos flujos, mal conocidos, merecerían un estudio sistemático. Sus efectos se pueden vislumbrar gracias a indicios aislados, por la mención de una traducción o de un viaje. La investigación histórica saca a la luz regularmente nuevos testimonios de estos vínculos entre las dos cristiandades. Podemos señalar el ejemplo de Guillermo, abad de Saint-Denis (1173-1186), que llegó a la abadía al final del mandato de Suger y que viajó a Oriente.[90] En 1167, se trajo de Constantinopla varios manuscritos griegos.

Todo esto permite suponer que las relaciones entre la Europa latina y el Imperio griego eran más importantes de lo que dejan adivinar las fuentes actualmente disponibles o explotadas. Se abre aquí todo un campo de investigaciones para los historiadores, un campo cuya opacidad fue señalada en su momento por F. Braudel: «La mayor parte de las transferencias culturales se realizan sin que conozcamos a los camioneros».[91]

3. CONSECUENCIA: EL ESPÍRITU DE LOS RENACIMIENTOS MEDIEVALES, SIGLOS IX-XII

Los supuestos siglos oscuros de la Edad Media europea se vieron en realidad animados por múltiples renacimientos intelectuales, destacados por los

historiadores desde hace casi un siglo: renacimiento carolingio y otoniano, «grandezas del año 1000», renacimiento del siglo XII en último término. Estos renacimientos son la prueba de una infatigable curiosidad intelectual, de una búsqueda ininterrumpida del saber, que hemos de reconocer a los cristianos medievales. Una búsqueda que implica una recuperación de las obras antiguas, su introducción en el pensamiento medieval y su asimilación.[92] Todo ello contribuyó a la eclosión de un saber nuevo.

El acuerdo precoz entre la fe cristiana y el saber antiguo

Entre el siglo II y comienzos del V, los cristianos discuten con los paganos para después polemizar vehementemente con ellos, pero, hacia el año 430, empiezan a tomar en consideración la herencia antigua y a apropiarse de ella. El cristianismo logra así integrar la cultura antigua en el marco bíblico del que había surgido. Lo que significa que no hizo tabla rasa del pasado; la cultura clásica fue conservada. Lo que era pagano se considera ahora profano, y por tanto aceptable. Y la historiografía cristiana consigue insertarse en la continuidad histórica greco-romana: los cristianos eran los herederos conscientes del patrimonio antiguo y los creadores de una nueva cultura, como ha demostrado H. Inglebert.[93]

Esta actitud no parece haber desaparecido en la Edad Media: Europa, en el año 1000, no estaba, evidentemente, muy avanzada en los terrenos filosófico y científico, pero se preocupó, incluso antes de esa fecha, por acercarse al saber antiguo. Esta búsqueda se llevó a cabo en primer lugar para ofrecer una interpretación religiosa de ese saber. Sin embargo, la naturaleza del cristianismo y la fuerza de atracción ejercida por el saber antiguo fueron orientando poco a poco este voluntarismo y esta curiosidad intelectual hacia objetivos menos asociados exclusivamente con la devoción y acabaron dando origen al «despertar de la conciencia» de la civilización medieval.[94] Al final de un largo proceso, el saber antiguo y el universo cristiano se aproximaron uno al otro, hasta el surgimiento, en el siglo XIII, de los inicios de la ciencia moderna.

Los historiadores de la Edad Media se han acostumbrado a calificar como «renacimiento» a varias oleadas sucesivas de desarrollo cultural desde

la época de Carlomagno hasta el siglo XII. Todas ellas presentan características propias que las invidividualizan y las diferencian unas de otras. Pero también poseen rasgos comunes que permiten entenderlas como etapas de un mismo proceso. La existencia de este movimiento secular se prolonga en el humanismo del siglo XV, el Renacimiento del XVI e incluso más allá de la aventura de las Luces y la aparición de la ciencia moderna. Podemos interpretar el desarrollo intelectual de Europa como un movimiento continuo, de muy larga duración, que se realizó a través de una serie de etapas engranadas unas con otras.

Todos estos renacimientos se vieron apoyados, si no lanzados, por las élites políticas, imperiales, reales o principescas y por las del mundo eclesiástico, obispos o abades de los grandes monasterios de Francia, Italia, Inglaterra o Alemania, que dirigieron su mirada hacia el pasado antiguo, tratando de renovar el vínculo con los mundos desaparecidos de Grecia y Roma. Todos ellos compartieron la misma sed de manuscritos, textos originales y no corrompidos. Aunque se desarrollaron en el seno de un universo cristiano del que no pretendían separarse y que los delimitó y, en ocasiones, los frenó, en él encontraron, pese a todo, ciertos márgenes de maniobra reales que ellos mismos contribuyeron a ampliar. La Iglesia no podía prescindir de la cultura antigua, en el seno de la cual había nacido y cuyo patrimonio había recuperado, como hizo Gregorio de Agrigento al utilizar con profusión a Aristóteles para comentar el Eclesiastés. Por otro lado, el dogma cristiano necesitaba una expresión intelectual para exponer claramente los misterios de la fe.

El hambre de saber que se manifiesta a lo largo de estos siglos presenta, pues, continuidad, progresión —cada época se apoya en la experiencia anterior— y ampliación, no sólo de los métodos o los medios puestos en práctica, sino también de las perspectivas. La libertad de pensar se acrecienta, a pesar de los obstáculos, las críticas y los tabúes, y con ella el conjunto de los conocimientos, hasta el punto de reconstituir un saber, aunque todavía no una ciencia. Y es que el movimiento es más literario, teológico y filosófico que científico: nadie practica experimentos en este momento, y el redescubrimiento de las matemáticas de los antiguos avanza a paso lento.

¿Es exagerado pensar que esta aspiración del espíritu europeo a un pensamiento libre y a un examen crítico del mundo encuentra sus raíces,

al menos en parte, en las enseñanzas de Cristo, conciliadas con la curiosidad universal de la Grecia antigua? No en vano, la fe sirve de punto de partida para la reflexión: como escribió San Anselmo (1033-1109), «la fe busca la inteligencia» (*fides quaerens intellectum*). La fórmula sigue haciendo fortuna: el creyente necesita la inteligencia para aprehender los misterios y refutar las herejías. Pero el desarrollo de la inteligencia y el incremento del saber, una vez iniciados, ya no se detienen. No pretendemos esbozar un retrato completo de la historia cultural de la Europa medieval,[95] sino señalar sus cotas más altas y mostrar su constante orientación hacia la adquisición de un saber cada vez más amplio y más preciso.

El renacimiento carolingio

Lo que solemos llamar «renacimiento carolingio» designa un proyecto cultural llevado a cabo por Pipino el Breve y, sobre todo, por Carlomagno y los eruditos que lo rodeaban.[96] El término fue acuñado en 1839 por Jean-Jacques Ampère por analogía con el Renacimiento del siglo XVI; su intención era señalar con ello que el proyecto carolingio había dirigido la mirada hacia la cultura antigua y afectaba a la totalidad de los ámbitos de las artes y las letras; tanto es así que hemos podido hablar de «humanismo carolingio».[97] No cabe duda alguna de la contribución de la élite política a este proceso que participa de la voluntad general de *renovatio* afirmada por Carlomagno, decidido a reencontrar la gloria pasada del Imperio romano cristiano. Este renacimiento cultural es ante todo cristiano, y no ha de verse en él una voluntad de dirigir la mirada hacia la filosofía pagana. Sin embargo, esta elección consciente de un cristianismo cultivado lleva a frecuentar el mundo de la cultura profana, entendida como una propedéutica, una iniciación a la religión de Cristo.

Los carolingios no partían de la nada. Incluso en la «edad oscura» del período merovingio, la cultura romana había sobrevivido en diversos núcleos, en particular en el sur de la Galia. Además, esta cultura romana, retomada por la Iglesia —aunque sólo sea por el uso del latín—, había impresionado a los pueblos germánicos y seguía siendo objeto de admiración. Es verdad que ya no quedaban más que fragmentos de esa cultura, que el uso

del griego era ya muy poco frecuente y que las dificultades materiales eran inmensas (falta de libros, de bibliotecas, de copistas...), pero los núcleos situados en los márgenes del Imperio habían preservado, como hemos visto, una parte de la cultura antigua: Irlanda, la España visigoda —antes de que la conquista árabe provocase «una lenta asfixia»—,[98] las ciudades episcopales del norte de Italia.

Provisto de este modesto legado, Carlomagno desarrolló un auténtico proyecto de «regreso a los orígenes» acompañado de una verdadera política. Él mismo quiso aprender a leer y escribir, y superó con éxito la primera etapa. Proporcionó a sus hijos una educación elemental que contribuiría a la buena reputación de Ludovico Pío una vez llegado al poder en 814. Sin ser príncipes ilustrados, los soberanos carolingios se rodean de intelectuales, clérigos y laicos, y reconocen el valor de sus competencias. La legislación lleva en muchas ocasiones la marca de su interés cultural: la *Admonitio generalis* de 789 y la *Epistola generalis* de 800 subrayan la necesidad de disponer de textos exactos para la práctica religiosa y el ejercicio del derecho. En Aquisgrán se constituye una academia palaciega en torno a Alcuino y Teodolfo, obispo de Orleans, etc. La cultura cortesana se impone sin duda sobre las demás actividades y la dominante puramente literaria desemboca en justas eruditas y en ocasiones pedantes entre sabios que se divierten adoptando los nombres de poetas o escritores latinos. Pero estos hombres son responsables también de la redacción de textos legislativos imperiales, la argumentación de los debates teológicos o políticos y la formación de los clérigos y de los oficiales enviados a las provincias para administrar el Imperio o dirigir las abadías. Aunque la imagen de Carlomagno visitando las escuelas data de principios del siglo x, no deja de ilustrar la idea extendida en esa época del papel desempeñado por el gran emperador en la promoción de una cultura elemental[99] con el fin de constituir una cultura cristiana, común a todos los pueblos del Imperio. El proyecto tenía una dimensión política y social.

El deseo de conseguir manuscritos no corrompidos y bien escritos afectaba en primer lugar a la liturgia, cuya función no era exclusivamente religiosa. A través de una liturgia eficaz se podía garantizar la salvación de los pueblos del Imperio, de la que Carlomagno era garante. Dicho de otro modo, se lograría un objetivo religioso del que era responsable el poder

político. Esta voluntad de reencontrar y difundir los textos exactos se va a mantener en Europa hasta el siglo XVI, extendiéndose a ámbitos profanos.

Después de la liturgia, el derecho era el segundo terreno considerado esencial en aquel momento. Los carolingios trataban de hacerse con colecciones canónicas completas y coherentes con el objeto de reemplazar las que poseían, demasiado dispares, que habían sido constituidas en los siglos VI y VII.[100] El derecho canónico debía asegurar el buen funcionamiento de la Iglesia y, a partir de ahí, el encuadramiento eficaz de la sociedad. Esta vasta reforma exigía no solamente poseer manuscritos, sino copiarlos y difundirlos por todo el Imperio. En definitiva, la expansión de la cultura escrita fue el pilar esencial del renacimiento carolingio, y también una de las constantes del desarrollo cultural de la Europa cristiana.[101]

Por lo tanto, había que conservar y transmitir la cultura. El proyecto, a semejante escala, era nuevo. Descansaba en primer lugar en la existencia de una comunidad de eruditos, cosmopolita, que reunía a los italianos Pedro de Pisa y Pablo Diácono, el anglosajón Alcuino, el visigodo Teodolfo, los francos Eginardo, Angilberto, etc. Muchos son clérigos, otros laicos, como Eginardo, biógrafo de Carlomagno.[102] Los anglosajones son mayoritarios e imponen su lengua de cultura, el latín culto, construido de principio a fin en Inglaterra. El renacimiento carolingio se apoyó por tanto en un latín erudito que facilitaba la instalación en el mundo antiguo y justificaba el tema de la *translatio studii*, esa transferencia de la cultura y del saber que, después de salir de Atenas, había hecho alto en Roma y llegaba ahora a Aquisgrán. Es verdad que el contenido científico y filosófico de los conocimientos era reducido,[103] pero la voluntad entonces expresada de una continuidad con el universo de los antiguos desempeña un papel esencial en la formación de la identidad europea.

Otro pilar de esta reforma: la transmisión del saber, garantizada por la enseñanza. Se fundan escuelas monásticas y catedralicias, los eruditos escriben manuales pedagógicos, por ejemplo en forma de diálogos, para hacer más atractivas materias a priori áridas, como la gramática. Esta transmisión se efectúa también en el interior del mundo de los eruditos, por medio de discusiones, correspondencias e incluso intercambios de manuscritos. La circulación de libros es un fenómeno esencial que demuestra la curiosidad intelectual de estos eruditos, que asumen, llegado el caso, ries-

gos reales: los libros son caros, cuesta mucho tiempo copiarlos y en consecuencia resultan difíciles de sustituir en caso de pérdida o robo, razón por la cual no podemos sino admirar aún más los préstamos consentidos a unos y a otros por los poseedores de estos objetos escasos. El abad Lupus de Ferrières (805-862) aparece como uno de los primeros humanistas medievales, con la curiosidad siempre despierta.

El mundo carolingio se dotó, pues, de un vasto corpus de textos cuya validez quedaba certificada por el examen al que los sabios los habían sometido. Alcuino y Teodolfo revisan el texto latino de la Biblia; las fuentes litúrgicas y jurídicas se analizan con escrupulosa atención, y, a partir de 790, Carlomagno pide al monasterio de Montecassino el texto exacto de la Regla de San Benito, difundida a continuación por todo el Imperio. En todos los ámbitos se aspira a poseer de un texto no corrompido y conforme al original; esta preocupación es la primera etapa de un espíritu crítico.[104]

La cultura escrita supone el impecable dominio del latín, y por tanto su aprendizaje.[105] La formación se proporciona en las escuelas monásticas, a partir de textos religiosos; poco a poco, la gramática se va convirtiendo en una disciplina de pleno derecho, que permite la comprensión de la lengua escrita y acostumbra al espíritu a identificar los errores y a seguir las reglas lógicas. La difusión de una cultura escrita vino también garantizada por la creación de una nueva escritura, acto cultural de primera importancia: la minúscula «carolina». Esta escritura más legible, más fácil de trazar, con letras bien identificadas fue creada con toda probabilidad en Picardía, en el monasterio de Corbie, a finales del siglo VIII. Nuestros caracteres de impresión derivan directamente de ella, pues fue escogida como modelo de letra por los impresores del siglo XV. Así pues, el invento de los monjes picardos sobrevive hoy en día en todos los lugares en los que se utiliza el alfabeto latino...

El trabajo de los copistas carolingios se vio facilitado por todo ello. En total, en los *scriptoria* de los monasterios se copiaron más de ocho mil manuscritos que han llegado hasta nosotros. Varias bibliotecas de la época contienen centenares de códices: doscientos sesenta en 831 en Saint-Riquier, en el departamento francés de la Somme, cerca de doscientos ochenta en San Galo, en la Suiza alemana, a comienzos del siglo X, más de seiscientos (tal vez ochocientos) en Bobbio, al norte de Génova, en la misma

época. Los libros circulan; los eruditos también. Una auténtica red reúne a las escuelas carolingias, la mayor parte de las cuales se hallan inscritas en un vasto polígono que tiene como vértices Ferrières-en-Gatînais, Saint-Riquier, Corvey-en-Saxe, San Galo y Lyon. Al este de dicho espacio se consolidan los centros culturales de las abadías de Fulda o Reichenau o de las iglesias catedralicias de Lieja y Metz.

Es cierto que todavía hay imperfecciones y que los textos legislativos vuelven una y otra vez sobre la necesidad de crear escuelas o garantizar su buen funcionamiento (*Admonitio generalis* de 789, capitular de Frankfurt de 794, instrucción a los *missi dominici* de 802).[106] Por otra parte, en varias ocasiones a lo largo del siglo IX (en 829, 855 y 859) los obispos apelan al soberano para que cree escuelas llamadas «públicas», la mayor parte de cuyos alumnos están destinados a hacerse monjes. Allí aprenden por etapas gramática y lógica, y después aritmética y música.

La producción literaria de los tiempos carolingios es, con todo, poco original. Las obras responden a las grandes preocupaciones de las élites: escritos pedagógicos, hagiográficos o históricos, documentos legislativos o ideológicos destinados a consolidar el orden político, social y religioso en el Imperio. Pero ya aparecen algunos comentarios, en un primer momento en torno a las obras de gramática. Esmaragdo, abad de Saint-Mihiel, presenta en quince volúmenes un extenso comentario de la gramática latina de Donato. La gramática regulaba la expresión, y además confería una estructura al pensamiento y vehiculaba una teoría del sentido, visible en los escritos de Esmaragdo o de Sedulio Escoto: gracias a ella se podía entender el significado de un determinado término o de un determinado versículo de las Escrituras. Constituía una introducción a la comprensión del dogma, y en consecuencia a la espiritualidad. Se convertía también en un saber crítico, una ciencia y, gracias a su mediación, al igual que a la de la discusión teológica, la lógica entraba con fuerza en el universo cultural europeo.

En la segunda mitad del siglo IX empiezan a surgir pensadores más independientes, a los que podríamos calificar —por retomar la expresión de D. Urvoy, acuñada para el mundo islámico— de «pensadores libres». Juan Escoto Erígena es su mejor representante. Abierto a las ciencias, comenta la obra de Marciano Capella, traduce a los Padres griegos, como

Máximo el Confesor y Gregorio de Nisa, y, por último, en 864-866, erige, con su *Periphyseon*, también titulado *De divisione naturae*, la «primera catedral de ideas construida en Occidente».[107]

Poco científica, escasamente filosófica, esta cultura carolingia no es por ello ni hueca ni pobre. En torno a la defensa y la ilustración del proyecto imperial se desarrolla un importante movimiento de reflexión política. Los eruditos preparan argumentos que harán fortuna durante mucho tiempo. Se escribe para la gloria del emperador y del Imperio, de un imperio cristiano, pero se encuentran sólidos argumentos para afirmar su legitimidad frente a Bizancio que conducen a una auténtica elaboración doctrinal en los años 790-800. Asimismo, la defensa de la ortodoxia religiosa, tanto en respuesta a la querella de las imágenes procedente de Bizancio como en contra de las desviaciones consideradas heréticas de algunos clérigos en torno a la predestinación o el adopcionismo, obliga a desarrollar la inteligencia con los instrumentos de la lógica antigua.[108] Los debates en torno a las posiciones de Gottschalk sobre la doble predestinación,[109] a mediados del siglo IX, también movilizaron los espíritus. Ante la imposibilidad de reducir a la nada el argumento de que los elegidos estaban predestinados a la vida eterna y los perversos a la condena eterna, el arzobispo de Reims, Hincmar, acudió a Juan Escoto Erígena. Éste argumentó con arreglo a la razón y en cierta forma introdujo la filosofía en el debate teológico.

Por último, debemos al renacimiento carolingio el haber conservado un patrimonio antiguo gracias a la copia de los manuscritos. Aunque no hicieran uso de ellas, las élites eclesiásticas del siglo IX preservaron de la desaparición un gran número de obras de las que se nutrirá la reflexión de los siglos siguientes. Y en sentido inverso, lo que no llegó hasta los carolingios se perdió. El término de «renacimiento» queda por tanto perfectamente justificado, aunque deba matizarse en virtud de la debilidad de los avances científicos y la preeminencia de los aspectos religiosos. Ahora bien, si el objetivo derivaba de la fe, el medio pertenecía a un universo cultural no cristiano. El acuerdo era posible porque el cristianismo está cargado de cultura antigua. Así pues, en la época de Carlomagno dio comienzo en Europa un movimiento que se desarrolló a continuación sin interrupciones. La preocupación por la exactitud de los textos y la claridad del discurso escrito, inicialmente necesaria para la expresión y para el encuadra-

miento de la fe, se transmitió al derecho y más tarde contagió a todo el mundo de lo escrito y de la cultura.

Las «grandezas del año 1000»[110]

«Tercer renacimiento carolingio», según la expresión de P. Riché, el movimiento cultural de finales del siglo x presenta numerosos puntos en común con el iniciado dos siglos antes por el entorno de Carlomagno y continuado en el siglo ix por Ludovico Pío y Carlos el Calvo. Tres etapas de un mismo proceso marcado por la cultura libresca y el desarrollo progresivo de las artes liberales. La continuidad entre estos distintos momentos no genera ninguna duda, aunque no excluye ciertas oscilaciones.[111] Los autores de la Antigüedad son buscados como fuentes de una sabiduría imprescindible para la fe cristiana. Se redescubre a Aristóteles y los eruditos se defienden con la técnica del «silogismo», según la fórmula de Thangmar, bibliotecario y maestrescuela de Hildesheim a finales del siglo x.[112] La gramática latina y la retórica constituyen siempre el corazón de la enseñanza de las escuelas monásticas y catedralicias, pero ahora la dialéctica —la lógica tomada de Aristóteles— protagoniza un gran avance. Se enseña en Fleury-sur-Loire, Reims, Chartres, Magdeburgo... Gerberto escribe un tratado, dedicado al emperador Otón III, de elocuente título: *Sobre lo racional y el uso de la razón*.[113] En él hace gala de una enorme erudición, en realidad más de la necesaria, para resolver el problema planteado por la afirmación «Todo lo que es racional hace uso de la razón».[114]

Los libros de la *Logica vetus*, a los que se añaden los tratados de Boecio sobre el silogismo (*Los silogismos categóricos* y *Los silogismos hipotéticos*), son copiados y utilizados en gran parte de la Europa del norte.[115] La dialéctica estructura aún más el pensamiento de lo que lo hacía la gramática el siglo anterior. La agudeza intelectual se afina y los debates encuentran un eco seguro: el que se produce entre Gerberto y Otric de Magdeburgo sobre la clasificación de las ciencias y su jerarquía, desarrollado en presencia de la corte de Otón II al completo, en 981, dura todo un día... La teología se alimenta de la lógica, y los escritos de Odón, abad de Cluny (927-942), denotan un elevado nivel de abstracción y una inteligencia fuera de lo común.[116]

El auge de las bibliotecas y las escuelas continúa en todos los países. Destacan el Imperio y la Lotaringia: en Hildesheim y Magdeburgo, en Sajonia, en los claustros de San Galo y San Emmeran de Ratisbona, en las escuelas de Tréveris y de Lieja (¡apodada «la Atenas del norte» en tiempos del obispo Notker, en el siglo x!), de Metz y de Toul, etc. El reino de Francia no se queda atrás: Reims, donde enseña Gerberto, Chartres, donde el monje e historiador Richer de Reims aprende medicina griega:

> Me puse a estudiar los aforismos de Hipócrates [...]. Pero como no pude encontrar más que el diagnóstico de las enfermedades y como el simple conocimiento de las enfermedades no satisfacía mi curiosidad, le pedí [se trata del clérigo Heribrando] leer las *Concordancias de Hipócrates, Galeno y Sorano*. Obtuve lo que deseaba, pues las propiedades de la farmacia, la botánica y la cirugía no tenían secretos para un hombre tan versado en la ciencia como él.[117]

Todo esto confirma la difusión de manuscritos de medicina griega en el norte de Francia en el siglo x. En Fleury destaca el abad Abbo, sabio que domina la gramática y la dialéctica, el cómputo y la astronomía, la música y el derecho. Uno de sus alumnos, Constantino, fue discípulo de Gerberto y mantuvo con el futuro papa una correspondencia de carácter científico.

Curiosamente, este movimiento, que tiene la mirada vuelta hacia el pasado, progresa en los ámbitos científicos, los del *quadrivium*, en especial la geometría y la astronomía. Pero estos avances son lentos. Gerberto se interesa por los números y se aleja de la aritmética especulativa y simbólica de Boecio en beneficio de una disciplina más matemática. Las cifras indoárabes llegan a Europa desde Cataluña en 976.[118] Su uso es fluctuante: las encontramos en los textos de Fulberto, obispo de Chartres (960-1028). Gerberto las ha aprendido, aunque no las emplea en su correspondencia. Pero sí construye un ábaco que permite multiplicaciones y divisiones, que utiliza nueve cifras y el sistema de numeración de posición, de base decimal.[119] G. Beaujouan subraya que este artefacto no se encuentra en ningún texto árabe y que se trata por tanto de un invento de Gerberto que combina las cifras indias y el ábaco romano. Gerberto escribe además un tratado sobre el ábaco, al igual que sus alumnos Heriger de Lobbes y Bernelin. Si bien es cierto que el tratado de geometría inspirado en Euclides que circula bajo su

nombre es sin duda apócrifo, su correspondencia viene a demostrar que conoce la geometría euclidiana.[120] Se distinguió también en astronomía: construyó esferas de madera para estudiar la revolución de los planetas y las estrellas, así como un tubo óptico, probablemente un nocturlabio, aparato que permitía conocer la hora por la noche.[121] Siguiendo en este campo, Byrtferth, monje de la abadía de Ramsey, en Inglaterra, determina la duración del año solar, explica cómo calcular epactas y regulares y se dedica por último a estimar la duración de las revoluciones de Marte y Saturno. Su tratado va acompañado de figuras y diagramas apropiados para esclarecer una materia tan compleja.[122] Mucho más al sur, en Cataluña, se estudia astronomía y aritmética en el monasterio de Ripoll, cuyos monjes están en contacto con mozárabes y judíos de la península.[123] En Bobbio, en Italia, la excepcional biblioteca del monasterio contiene como mínimo, a finales del siglo x, seiscientos manuscritos, entre los que predominan los textos religiosos pero figuran cerca de cincuenta obras antiguas, entre ellas las *Categorías* de Aristóteles, tres libros de aritmética y una obra de astronomía de Boecio. Encontramos libros de astronomía y de dialéctica en las bibliotecas episcopales, en Reims, Laon o Le Puy, etc. Los libros siguen siendo objetos de regalo, que se consiguen, dice Gerberto en una carta al abad Everard de Saint-Julien de Tours, «a precio de oro».[124]

Este largo siglo x se sitúa en la prolongación de la obra carolingia, y la supera, sobre todo por su «excepcional entusiasmo» por el *quadrivium* y el universo de las ciencias, que anuncia el giro crucial del siglo xii.[125]

El «renacimiento del siglo XII»

> El estudiante sagaz gusta de escuchar a todos; lo lee todo, y no desprecia ni un libro, ni a una persona, ni una doctrina. Busca indistintamente en todos lo que ve que le falta, y no mira la extensión de su saber, sino la de su ignorancia [...]. Dominarás en sabiduría a todos si de todos aceptas aprender: quienes reciben de todos son más ricos que todos.[126]

Estas palabras extraídas del *Didascalion* de Hugo de San Víctor (muerto en 1141) resumen la mentalidad del siglo xii, cargado de hambre de saber

y de curiosidad intelectual. En 1927, el historiador norteamericano C. Haskins publicaba una obra pionera, *The Renaissance of the Twelfth Century*, que rehabilitaba la vida intelectual de esa época.[127] La tesis se propagó al conjunto de la comunidad de historiadores y pasó a formar parte desde entonces de los elementos que ya no se cuestionan, aunque se deban afinar.[128] La riqueza de la vida intelectual de este tiempo es una evidencia, igual que el desarrollo del humanismo cristiano, que ofrece numerosos elementos de parentesco con el del siglo xv. Los propios contemporáneos sintieron que estaban viviendo una *renovatio*, una cultura de renovación que bebía de la fuente de la cultura antigua, e incluso exageraban lo que los separaba de sus antepasados de los siglos ix y x.

Ya desde el siglo ix, la reforma gregoriana, al poner el acento en el derecho y plantear el debate sobre la naturaleza del poder político, había desencadenado una viva reflexión intelectual, a menudo polémica, en la que la dialéctica se mezclaba con la teología. En el siglo xii, la cultura abandona el universo de los claustros por el de las ciudades, cuya vitalidad cultural inicia entonces un desarrollo plurisecular. En el marco de las escuelas episcopales, en el mundo de los clérigos seglares, de los canónigos, las ideas y las nuevas técnicas encuentran un entorno favorable. El número de maestros y de alumnos se multiplica, y la cantidad creciente de escuelas urbanas da cuenta de la importancia de la demanda de formación. En París, la enseñanza se encuentra desperdigada por distintos núcleos que se complementan y compiten entre sí. Las escuelas de Reims, Chartres o Salerno, florecientes ya en el siglo ix, se convierten en auténticos centros de formación intelectual. El derecho se desarrolla en Bolonia, la medicina encuentra una nueva tierra de acogida en Montpellier y la teología conquista las escuelas de Oxford, Laon y París. Paralelamente, la vida cortesana de los Plantagenet, los duques de Sajonia o los condes de Champagne ofrece a las artes y las letras un terreno favorable y nuevas condiciones de formación y difusión. El renacimiento europeo del siglo xii es un movimiento endógeno.

La primacía del latín se mantiene y su calidad aumenta, hasta el punto de alcanzar una «turbadora perfeccción» que debe más a la imitación de los autores clásicos que al texto de la Biblia.[129] Los textos de los grandes autores de la época no son inferiores a los de los escolásticos del siglo siguiente, y en ocasiones podrían incluso darles algunas lecciones. La lengua

se maneja con habilidad. La gramática conserva su importancia y permite extraer en teología cuatro grados de interpretación, esos «cuatro sentidos de la Escritura» que tan bien supo poner en valor M.-D. Chenu.[130] La dialéctica, por su parte, sigue desarrollándose y se afirma como el arte de la construcción del razonamiento, capaz de resolver las contradicciones existentes entre las distintas autoridades. Disciplina reina, permite renovar e incrementar la comprensión de los textos sagrados. Unos comentarios nutren a los otros y de su confrontación nace una emulación provechosa para todos. La resolución de las contradicciones se produce con ocasión de debates, disputas públicas, en las que los maestros responden a las preguntas de los alumnos. Abelardo (1079-1142) destaca en este género con el *Sic et non*, escrito en 1134, en el que opera a base de demostraciones encadenadas. La asociación de la gramática y la dialéctica y la aplicación de estas disciplinas a la teología desembocan en la formación de un pensamiento lógico-lingüístico, primera etapa de un espíritu crítico, del que Abelardo es uno de los mejores exponentes.[131]

Paralelamente se amplían los conocimientos científicos. Se sigue leyendo a Marciano Capella, Macrobio y el *Timeo* de Platón, glosado con pasión en Chartres, y en el que se inspira un autor tan original como Gilberto de la Porée. Gracias a las traducciones greco-latinas y arabo-latinas se progresa en astronomía y en matemáticas. Todavía nos llena de asombro la amplitud del movimiento de traducciones realizadas tanto en Palermo y Toledo como en Mont-Saint-Michel, pero también en Roma, Pisa, Venecia, que debe sin duda su existencia al hambre de saber que alienta a las élites del momento. Y es que todo el mundo reclama textos en latín: los papas (Eugenio III, Alejandro III), los reyes, los obispos, los maestros de las escuelas...

Los traductores eran también pensadores. Jacobo de Venecia redacta glosas sobre las obras de Aristóteles, que traduce por primera vez directamente del griego al latín antes de 1127. Hermann de Carintia, que proporcionó una traducción de la *Gran sintaxis* de Ptolomeo hacia 1150, reivindica una libertad intelectual frente al marco normativo construido por la teología y elabora un informe en favor de las ciencias.[132] El movimiento de las traducciones del siglo XII responde a un fuerte voluntarismo, acompañado de una curiosidad científica.

Sale a la luz una nueva conciencia con respecto al saber, como lo demuestra la reorganización pedagógica a la que se entrega Hugo de San Víctor en el *Didascalion*.[133] En lugar de retomar la habitual división de las artes liberales en el *trivium* y el *quatrivium*, este autor establece una clasificación que distingue la teoría (filosofía, matemáticas), la práctica (ética), la mecánica (técnicas humanas) y la lógica (en la que se encuentra el antiguo *trivium*). La puesta a punto de una nueva taxonomía de las ciencias es la prueba de su individuación y de una toma de conciencia de las élites a este respecto. Pero eso sí, todavía no hemos llegado a mediados del siglo XII: el fenómeno es precoz y tiene mucho futuro. Los trabajos de Hugo de San Víctor desprenden una sensación de audacia, apertura y libertad de espíritu; en ellos, el hambre de saber se ve acompañada de una nueva comprensión de la organización de ese saber. Clasificar es pensar.

El conjunto de estos fenómenos conduce a la constitución de un humanismo específico del siglo XII, cuyo funcionamiento y contenido hacen pensar al historiador en el del siglo XV. Se redescubre a un autor como Cicerón, y sus obras morales y filosóficas sirven de inspiración en Bec-Hellouin, Cluny, Reims o Renania. La teología, en particular, sufre una profunda transformación. Abandona el mundo de los claustros, de esa meditación razonada a partir de los datos de la Escritura, para convertirse en una teología especulativa. En este terreno, Abelardo es el discípulo de san Anselmo y de su fórmula *fides quaerens intellectum*. Se desarrolla una forma original de pensamiento: una teología racionalista, muy alejada de la practicada en Bizancio y en todo el Oriente cristiano. Se intenta dar a la razón humana los medios para que pueda elevarse hasta los misterios de la fe. Aunque no es una ciencia, la teología es un pensamiento,[134] y representa un esfuerzo de investigación racional de los misterios de la fe y la divinidad; y en este sentido, además, resulta adecuada para el mundo cristiano.

Encontramos tanto en Abelardo como en los maestros de la escuela de Chartres cierto optimismo sobre las capacidades de la razón, que es capaz, afirman, de descubrir los secretos de la naturaleza. Los clérigos de Chartres no son los científicos de los tiempos modernos, pero su mentalidad los anuncia. Si el espíritu humano puede deducir los mecanismos de la naturaleza, se libera en parte de la dominación divina y de la idea de un mundo que debe toda su estructura al acto creador original. A partir de ahí, se

estudia el universo de las plantas, los animales y los astros, y la obra de la abadesa renana Hildegarda de Bingen ilustra esta actitud.[135] Este naturalismo trata de sacar a la luz las *causas* de los fenómenos: el siglo XII abandona la explicación simbólica, como la que estructuraba en el siglo XI la analogía microcosmos/macrocosmos, en beneficio de la argumentación física y la búsqueda de las leyes a las que obedece el mundo. Tal es el sentido de los trabajos de Guillermo de Conches, Gilberto de la Porée, etc., y cuyo origen se encuentra en la reflexión teológica de un san Anselmo que se interroga, en su *Cur Deus Homo*, sobre la Encarnación y sobre el lugar que ocupa Dios en el mundo.[136] La idea platónica de la armonía cósmica no originó la esterilidad científica: al contrario, empujó a los espíritus a descubrir las leyes de esa armonía, a dar cuenta de un universo que ya no es el decorado en el que se representa la historia de la salvación. La naturaleza se impone sobre la reflexión y ya nunca dejará de constituir el núcleo de las investigaciones científicas: se restablece el lazo con el espíritu de la Grecia antigua, la de Aristóteles o Arquímedes. Como escribiera Guillermo de Conches, «ignorar las fuerzas de la naturaleza obliga a permanecer en la creencia sin inteligencia».[137]

A este modo de actuación sólo le falta la práctica experimental para erigirse en ciencia. El único instrumento crítico es el de la dialéctica, y el saber se asimila de la misma forma que se elabora, a través de la práctica del comentario de textos, incluso en el ámbito médico. Pero este comentario es fuente de reflexión porque en él se procede de manera contradictoria, tanto en derecho como en teología: cada autor confronta sus «sentencias» con las de sus predecesores y se entrega a debates orales o escritos. No se teme la «disputa», es decir, la discusión. De esta práctica al mismo tiempo pedagógica y heurística se desprende la fórmula de la «pregunta»,[138] la apreciada *questio* de los escolásticos, a través de la cual los textos estudiados se someten no sólo a un análisis detallado, sino también a una reorganización total, destinada a sacar a la luz su planteamiento y su estructura. Este ejercicio intelectual, «asombroso», escribe J. Paul, forma los espíritus en el arte de la síntesis y logra prodigiosos resultados en la reflexión y la abstracción. Esta actuación desemboca en el siglo XIII en la constitución de las sumas teológicas. La Escritura santa es siempre una referencia, ya no es un lienzo, y mucho menos un revestimiento...

Así pues, la noción de humanismo encuentra aquí su pertinencia, cargada de curiosidad intelectual e innovación en los métodos de reflexión. Una inmensa sed de saber confiere al siglo XII su originalidad y su lugar esencial en el desarrollo de Europa: preocupación pedagógica, búsqueda de la autoridad de los autores antiguos, esos «gigantes» sobre cuyas espaldas surgen los eruditos, según la fórmula de Bernardo de Chartres, y, por último, curiosidad ejemplar, a todos los niveles. Así, lejos de ser rechazada, la mitología pagana despierta verdadero entusiasmo, ya que, gracias al método alegórico, es posible poner de manifiesto su sentido oculto. Los eruditos del siglo XII son los discípulos de los autores antiguos y los precursores de los antropólogos modernos.

Muchas mujeres escriben entre los siglos X y XII: los nombres de las abadesas Hrotsvitha de Gandersheim, Hildegarda de Bingen o Eloísa —que cita la *República* de Cicerón— remiten a otras tantas personalidades extraordinarias que pudieron expresarse y desarrollar talentos literarios e incluso científicos o filosóficos.[139]

Aunque todavía es demasiado pronto, en los albores del siglo XIII, para hablar de «racionalismo» en el sentido en el que lo entendieron las Luces, lo cierto es que el espíritu del momento dio paso a la razón, a esa *ratio* medieval que es en primer lugar la facultad de defender razonamientos construidos y argumentados. No se aparta de la fe, a la que, al contrario, cree servir, sin embargo dirige ya su mirada hacia el mundo de la naturaleza, objeto de la ciencia incipiente, la *scientia*, que todavía tiene más del saber antiguo que de nuestra ciencia moderna, pero que pone los cimientos de ésta.

Fueron muchos los hombres que hicieron circular la cultura griega por el conjunto de una cuenca mediterránea surcada de múltiples movimientos: griegos de Sicilia, el sur de Italia o el exarcado de Rávena acuden a Jerusalén para rezar o a Constantinopla para estudiar; griegos de Bizancio atraídos por las tumbas de los apóstoles en Roma o huyendo de las persecuciones; griegos de todas las regiones del Imperio, de la Hélade o de Sicilia, enviados como esclavos a las antiguas provincias bizantinas de Egipto o Siria, siríacos del Próximo Oriente, etc. Esta diáspora, forzada o voluntaria, tejió la trama de una difusión de la cultura antigua. Gracias a los cristianos de Oriente o a los lazos mantenidos con Bizancio a través de Si-

cilia, el sur de Italia o el exarcado, el mundo latino conservó o recuperó una parte del saber de los antiguos mucho antes de las cruzadas. Después, la cultura griega se encontró con quienes la esperaban.

Al principio del proceso de los «renacimientos» medievales, es decir, en época de Carlomagno, no se buscaba racionalizar la fe. El objetivo de las élites fue formar buenos cristianos. En consecuencia, se hicieron necesarios, para la misa y la liturgia, textos correctos; después, para garantizar el buen funcionamiento de la Iglesia, se buscaron textos de derecho canónico exactos; y por último, para formular correctamente los misterios de la fe, ante la imposibilidad de esclarecerlos —y para refutar las herejías—, no sólo se necesitaron textos no corrompidos, sino también comentarios precisos y rigurosos que, en un primer momento, fueron gramaticales. Ello implicó un desarrollo de la gramática, que no sólo plantea preguntas de orden, de lógica, sino también de sentido, lo que obligó a los eruditos a elaborar comentarios lógicos y hermenéuticos. Se acudió entonces a la *Lógica* de Aristóteles. Enseñada bajo el nombre de «dialéctica», inició a un número creciente de clérigos en el arte del razonamiento, les permitió identificar los errores lógicos y les ayudó a construir discursos argumentados, sólidamente estructurados y coherentes.

La dialéctica trataba de fundar verdades universales que descansaran sobre proposiciones verdaderas e irrefutables. A partir de ella se podía fundar un saber científico, es decir, a la vez verdadero y universal. Todo este sistema había nacido de las reflexiones sobre el alcance de proposiciones tan simples como «Sócrates es un hombre» o «Sócrates está de pie»: ejercitándose en distinguir los grados de veracidad de los predicados asociados a los nombres, aprendían a pensar. De la dialéctica nació la famosa querella de los «universales», que perduró hasta el siglo XIV: un concepto como el de hombre, ¿no era más que un hombre sin realidad, un simple «soplo de la voz» (*flatus vocis*) —posición de los nominalistas— o bien la realidad del nombre se encontraba en la cosa, como sostenían los realistas? La cuestión no es baladí: ¿podemos justificar la atribución colectiva de un concepto a una multitud de seres distintos? Inicialmente simple problema de lógica, la querella de los universales desembocaba en un debate metafísico, el de la naturaleza y la esencia de los seres, debate que tiene evidentes ramificaciones religiosas y políticas. Detrás de esta justa intelectual se per-

fila una pregunta que todavía se plantea en los siglos XX y XXI: ¿existe el «hombre» como tal o no hay más que seres humanos?[140]

La religión no se veía en absoluto amenazada por este proceso intelectual, que pudo así desarrollarse sin mayores fricciones. La introducción de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, en cambio, podía llegar a sacudir los cimientos del dogma cristiano. Y sin embargo decidieron hacerse con ellas, desde la primera mitad del siglo XII, en Mont-Saint-Michel y en el norte de Francia, así como en Inglaterra...

El avance de la cultura europea se efectuó, por tanto, con la mirada vuelta hacia el pasado antiguo, cuya influencia era cada vez mayor, sobre todo teniendo en cuenta que la propia religión cristiana había surgido de él. Este proceso aparece siempre asociado a proyectos, a políticas, a un voluntarismo real. A esta búsqueda del saber antiguo debe Europa un espíritu crítico que puso a prueba en primer lugar los textos de los antiguos. Heredera de un pasado que redescubre poco a poco, y que considera muy valioso, Europa quiere también transmitirlo, evitar que se pierda otra vez, de ahí la importancia atribuida a la conservación de los documentos y a la enseñanza, a la escuela. No es casualidad que las universidades nazcan a comienzos del siglo XIII en Francia, Inglaterra e Italia. Europa fue avanzando, pues, de renacimiento en renacimiento.

El conjunto de este proceso, en el que cada etapa es una consecuencia necesaria de las experiencias anteriores, demuestra que, a pesar de las oposiciones de algunos escolásticos, el cristianismo no es, en sí mismo, una religión hostil a la razón. De todo ello derivan el progreso de la conciencia europea y del conocimiento del hombre y del mundo y, al final del camino, la elaboración de una sociedad «abierta», por retomar la expresión de Karl Popper.[141]

II

SUPERVIVENCIA Y DIFUSIÓN DEL SABER GRIEGO ALREDEDOR DEL MEDITERRÁNEO: BIZANCIO Y LAS CRISTIANDADES DE ORIENTE

Como vemos, la Europa latina cultivó el recuerdo y prosiguió la búsqueda de un saber griego que en otros lugares seguía estando muy vivo. Dentro del Imperio bizantino, una vez superadas las pruebas derivadas de las invasiones de los siglos v a VIII, eruditos y sabios acudieron de nuevo a la cultura antigua. Por otra parte, en el mundo de las cristiandades de Oriente, sometidas a la dominación persa y después a la arabo-musulmana, los monasterios siríacos llevaron a cabo una amplia campaña de traducción y difusión de las obras filosóficas y científicas de la Antigüedad a lo largo de un período sorprendentemente largo, entre los siglos VI y X. Este doble fenómeno permitió la eclosión, en el *Dar al-Islam*, de una cultura de lengua árabe, heredera —a beneficio de inventario— de la cultura griega, y, en la Europa latina, la transmisión de retazos del saber antiguo que habían desaparecido de allí. En estos dos mundos, cristiano y musulmán, dicho saber no fue sometido al mismo filtro, y no provocó los mismos resultados.

1. LOS GRANDES CENTROS DE LA CONSERVACIÓN DE LA CULTURA ANTIGUA

Bizancio no había olvidado

El saber griego llegó a Occidente desde el mundo bizantino en parte gracias a los intercambios directos entre griegos y latinos a través de Sicilia, el sur de Italia, Roma, Venecia, etc.[1] Hecho indispensable para esta transmisión: el rescate de la cultura griega antigua que se había iniciado en Bizancio, heredero consciente y voluntario del saber y que, hasta su caída, atri-

buyó a la cultura un valor positivo.[2] Más concretamente, la supervivencia y el estudio del saber antiguo fueron objeto de una atención ininterrumpida que se remonta hasta los albores del Imperio cristiano de Oriente.

Ya desde el siglo IV el pensamiento de Aristóteles nutre a los comentadores de los textos.[3] En Bizancio, Temistio (317-388) estudia la *Física*, los *Segundos analíticos* y la *Metafísica*, así como el *De anima* y el *De caelo*. A continuación, varios eruditos llevan a cabo trabajos idénticos, sobre todo en Alejandría. Juan Filopón (490-567/574), autor de tratados sobre la *Lógica*, la *Física*, los *Segundos analíticos*, etc., redacta en 529 una obra sobre la *Eternidad del mundo* en la que, por cierto, se enfrenta a las posiciones de Aristóteles, tomando partido por un mundo creado.[4] Le sigue Siriano, que critica la *Metafísica* basándose en la obra de Platón. En el siglo VI destacan también Simplicio, que elabora sus tratados a partir de 533 (comentarios sobre las *Categorías*, la *Física*, el *De caelo* y el *De anima*) y se esfuerza por conciliar las posiciones platónicas y aristotélicas, y Estéfano (550-620), cuyos comentarios se ocuparon del *De anima* y el *De caelo*, así como de los *Aforismos* de Hipócrates y la *Terapéutica* de Galeno.

Hubo en particular un debate esencial que enfrentó a los paladines de un mundo eterno, fieles a Aristóteles —Hierocles y su alumno Eneas de Gaza en el siglo V—, y a los partidarios de un universo creado —Siriano, Filopón—, compatible con la información de las Escrituras. Simplicio, por su parte, desarrollaba originales visiones al lanzar, en su comentario a la *Física*, la hipótesis de la conservación de la materia.[5]

Bizancio, pues, no perdió nunca de vista la enseñanza de Platón ni de Aristóteles. Cuando logra recuperar algunos de los componentes olvidados de esa enseñanza, se lo debe sin ninguna duda a sus propios esfuerzos, nunca a los de otros. Así, por ejemplo, a mediados del siglo X, el emperador Constantino Porfirogéneta, autor de varias obras políticas, quiere hacer accesible la herencia de los antiguos mediante una reorganización de las escuelas de Constantinopla.

Con todo, lo cierto es que son pocas las copias íntegras de las obras filosóficas: copiar un manuscrito requiere mucho tiempo y resulta muy caro.[6] Por eso una gran parte de los conocimientos se ha difundido en forma de florilegio, de fragmentos escogidos, a menudo bien seleccionados.

La reflexión y el pensamiento se nutrían también de los debates religio-

sos. Los Padres griegos del siglo IV rebosaban de retórica antigua y sus obras constituían los cimientos de la cultura ulterior del Imperio. Los historiadores han señalado hasta qué punto las controversias teológicas de entre los siglos IV y IX en torno al monofisismo, el monotelismo, el monoenergismo o la iconoclasia se vieron impregnadas de lógica y dialéctica. Así, por ejemplo, la crisis iconoclasta experimentada entre 717 y 843 desató una efervescencia intelectual: en los debates, las categorías de la filosofía antigua alimentaron la reflexión teológica para zanjar la cuestión sobre el carácter ilícito o no de la representación de Dios. Se rivalizó en sutileza para justificar o prohibir el culto a las imágenes, en particular dentro de las filas de los iconódulos, como Juan Damasceno o los patriarcas de Constantinopla Tarasio y Nicéforo, el último de los cuales dominaba las categorías de Aristóteles. La élite cultural bizantina era cristiana, pero también griega.

Bizancio también produjo sabios. Entre ellos, León el Matemático (segunda mitad del siglo IX), cuyo sobrenombre significa «el sabio» (equivalente del término griego *ta mathemata*), que escribió tratados de mecánica, geometría y astronomía; inventó un telégrafo óptico que unía la frontera del Tauro, amenazada por las incursiones árabes, con Constantinopla. Este hombre conocía a Ptolomeo, Arquímedes y Euclides y difundió su pensamiento;[7] hizo lo mismo con Porfirio y más aún con Platón. Se procuró su propia formación, en las bibliotecas de Constantinopla, y a continuación dirigió la «universidad» de la Magnaura, a partir de 863.[8] Sus competencias matemáticas le valieron, según un relato que ofrece dudas a los historiadores, ser llamado a Bagdad por Al-Mamun, que había sabido de sus trabajos gracias a uno de sus antiguos alumnos, hecho prisionero por los árabes. Prudente, León el Matemático declinó la invitación...

Otro intelectual del siglo IX deja constancia de la vitalidad bizantina, el patriarca Focio (820-891), que domina todo el final del siglo. Procedente de una buena familia, realizó una brillante carrera administrativa y se rodeó de un pequeño círculo de discípulos. En 858 se convirtió en patriarca de Constantinopla y desarrolló a partir de entonces una obra extraordinaria en la que no sólo encontramos numerosos escritos teológicos de alto nivel, sino también libros de erudición: un *Léxico* con ocho mil entradas y una *Biblioteca*, es decir, un inventario y un análisis de los libros que más apreciaba, doscientas setenta y nueve obras en total, de las que doscientas

veintiuna son profanas. Se interesó por los debates filosóficos, se inclinó por Aristóteles frente a Platón y supo utilizar la cultura pagana con fines cristianos. Es un hombre de gran talla y una de las fuentes del clasicismo bizantino que brillará hasta la caída de la ciudad en 1453. Y promovió un aristotelismo cristiano que retomaría su alumno Zacarías de Calcedonia.[9]

Menos conocido que Focio, el erudito Nicetas, a quien Miguel III (842-867) encargó —como muy tarde en 855— redactar un tratado que refutase las acusaciones hechas por los árabes contra el cristianismo, también es discípulo de Aristóteles. Toma del Estagirita no sólo la lógica, sino también la psicología, la cosmología, la teoría de las causas, el devenir, el acto y la potencia, así como los argumentos sobre la existencia de Dios.[10]

En el siglo x, Aretas de Cesarea es un editor infatigable que ha transmitido más de la mitad de la obra de Platón y casi toda la de Aristóteles. Se autoproclama aristotélico: «Yo he sido hasta ahora un ferviente admirador de Aristóteles y he examinado sus escritos con entusiasmo», escribe.[11] La vida cultural se intensifica todavía más en el siglo xi, marcada por un esplendor de la reflexión y la creación que alienta las ciencias, la filosofía y la teología. Ilustra esta situación la obra de Miguel Pselo (1020-1079), neoplatónico que, no obstante, conoce los escritos de Aristóteles: comentó la *Física* para el hijo de Constantino Ducas, el futuro emperador Miguel VII.

El personaje de Juan el Italiano (1025-1082) constituye otro caso de erudito vinculado al pensamiento de Aristóteles.[12] Se instala en Constantinopla en 1049, donde se convierte en alumno de Miguel Pselo antes de polemizar con él. De hecho, es su sucesor en el cargo de cónsul (*hypathos*) de los filósofos, con la ayuda del emperador Miguel VII. Caído en desgracia bajo el mandato de Alejo I, fue condenado en un juicio celebrado en 1082 por herejía y paganismo —cargos que él rechazó—, pero se negó a abandonar la más mínima referencia al pensamiento antiguo. Idénticas acusaciones se habían lanzado contra él hacia 1075, y en dicha ocasión Pselo lo había defendido. Sin embargo, parece ser que fue absolutamente ortodoxo y que adoptó posiciones filosóficas bastante matizadas: más que su interés por Aristóteles, fue, al parecer, su carácter resuelto el motivo de su evicción.

Juan el Italiano discutió y debatió con sus contemporáneos sobre cuestiones filosóficas esenciales: la eternidad del cosmos y la existencia de los universales, la materia y la naturaleza. Según sus adversarios, era favora-

ble a las tesis de la eternidad de la materia, el cielo y la tierra. Su alumno Teodoro de Esmirna escribe un tratado sobre *Los principios físicos y la física de los antiguos.*

El entusiasmo por Aristóteles prosigue en el siglo xii. En torno a la princesa Ana Comnena, hija del emperador Alejo I, que despliega en su *Alexiada* toda la amplitud de las enseñanzas de las que ha disfrutado,[13] se desarrolló un círculo de eruditos preocupados por estudiar las filosofías de Platón y Aristóteles: Eustrato de Nicea, Miguel de Éfeso, Juan de Venecia. Las otras mujeres de la familia Comneno no le fueron a la zaga: Irene Ducas, emperatriz y madre de Ana, reunió a su lado a numerosos eruditos: Nicolás Calicles, Teodoro Pródromo, Teofilacto, arzobispo de Ochrida, Nicolás Cataspeceno, Manuel Straboromanos. María de Alania, viuda del emperador Miguel VII (muerto en 1090), tenía contactos con Eustrato de Nicea y Teofilacto de Ochrida, entre otros.

Estos eruditos no eran cortesanos, sino auténticos pensadores. Eustrato de Nicea y Miguel de Éfeso comentaron cada uno por su cuenta la *Ética a Nicómaco*, y Eustrato se dedicó también a elaborar comentarios de un gran número de obras de Aristóteles, como la *Política*, la *Física*, el *De caelo* y los *Segundos analíticos*.[14] Teodoro Pródromo (1100-1170), por su parte, se interesó por el *Organon* y redactó tratados sobre las *Categorías* y los *Segundos analíticos*. Al final del siglo xii, Nicolás Mesaritas describe la iglesia de los Santos Apóstoles como un verdadero hervidero en el que numerosas personas debaten sobre la naturaleza del alma, los mecanismos físicos de la sensación o la teoría de los números. En ese mismo momento el sabio Juan Camatero se convierte en patriarca de Constantinopla (1198-1206). En definitiva, Bizancio nunca perdió el hilo que la unía a los autores y los sabios clásicos; es más, preservó la curiosidad intelectual que los caracterizaba y su actitud hacia el saber.

Este fenómeno explica que los contactos entre Bizancio y Occidente, ya fuera a través de las migraciones personales o por medio de las relaciones con los occidentales que pasaban temporadas allí —mercaderes italianos, embajadores de la corte imperial alemana, clérigos o laicos que habían acudido a instruirse—, permitieran difundir en Europa elementos de una cultura antigua que conservaban los griegos del Imperio. Los latinos eran numerosos en Bizancio en tiempos de Manuel I Comneno (1143-1180), es

decir, mucho antes de la toma de Constantinopla a manos de los cruzados en 1204: podemos destacar, hacia 1136, a Burgundio de Pisa, Moisés de Bérgamo, Pascual de Roma, y más tarde, hacia 1160, a Hugo Eteriano (o Hugo de Pisa) y León Toscano, ambos próximos al emperador: León porque era su intérprete oficial y Hugo por participar en su calidad de teólogo en los numerosos debates del momento entre clérigos latinos y griegos.[15]

Los cristianos siríacos, depositarios y transmisores del saber antiguo

La cultura griega quedó también preservada en su conjunto en las antiguas provincias del Imperio, que habían caído en manos de los «caballeros de Alá» en los siglos VII y VIII. Cuando hablamos de «cultura arabo-musulmana» para los siglos VII-X estamos cometiendo un anacronismo —o recurriendo a un truco—, porque entonces aquella cultura apenas era musulmana y no fue árabe más que de forma indirecta. En realidad era en gran medida cristiana y siríaca. El siríaco —una de las ramas del arameo, hablado en la región de Edesa— era la lengua empleada por el conjunto de las poblaciones cristianas del antiguo Imperio persa y de los confines del Imperio bizantino, es decir, las tierras que hoy van desde el norte de Arabia hasta el sur de Turquía pasando por Jordania, Siria, Irak y el oeste de Irán; el término designa habitualmente tanto la lengua como a las poblaciones que la utilizaban.

También había habido, en pleno corazón de Arabia, cristianos jacobitas, sobre todo en la ciudad-oasis de Najrán, con los que Mahoma pasó la primera convención (*dhimma*).[16] La cristianización continuó en esta tierra incluso después de la llegada del Islam, bajo la acción del obispo Jorge de los Árabes (convertido en obispo de las tribus monofisitas en 686 y muerto en 724), que fue, como hemos visto, traductor y comentador de Aristóteles, especialmente del *Organon*.

Estos cristianos se dividían en distintos movimientos. Los melquitas, agrupados en torno a los tres patriarcas de Antioquía, Jerusalén y Alejandría, eran, como la Iglesia bizantina, fieles al Concilio de Calcedonia de 451, que definía la fe cristiana por oposición a las opciones nestorianas

o monofisitas, consideradas heréticas. Se adherían a la definición ortodoxa de Cristo, compartida también por las Iglesias latinas: una sola persona —Jesús tal y como lo vieron sus contemporáneos—, dos naturalezas y dos voluntades, humana y divina. En definitiva, estamos hablando de la doble naturaleza de Cristo, humano y divino a la vez, expresión del misterio de la Encarnación.

Por oposición, los monofisitas, como los jacobitas —del nombre Jacobo Baradeo, obispo de Edesa en el siglo VI—, mayoritarios en la región de Edesa, o los coptos de Egipto, sólo admiten en Cristo el aspecto divino, y lo definen mediante una triple unicidad: una persona, una naturaleza, una voluntad, todas ellas divinas. Una actitud diametralmente opuesta es la reivindicada por los nestorianos, que admiten en Cristo dos personas, un Jesús hombre y un Cristo Dios, dos naturalezas, humana y divina, y una sola voluntad, divina. Los maronitas, por último, son monotelitas: Cristo, según ellos, no tiene más que una persona, una sola voluntad, pero dos naturalezas.

Por otro lado estaban los sabeos, hoy en vías de extinción a consecuencia de las persecuciones suníes. Se trataba de una secta judeo-cristiana cuyos miembros se denominaban a veces «cristianos de san Juan Bautista». Se encontraban en el sur de Irak, y eran algunos de los conocidos como «árabes de las marismas». Hablaban mandeo, dialecto del arameo.[17]

Aunque todas estas Iglesias tenían un carácter regional muy marcado, ninguna de ellas se limitaba a una sola zona geográfica. Así, en Alejandría coexistían un patriarcado copto y un patriarcado melquita. Siria y la antigua provincia romana de Palestina, cuna del cristianismo, profundamente cristianas en el momento de la conquista árabe, albergaban tres Iglesias, melquita, jacobita y maronita; Jerusalén era entonces una ciudad dominada por los judíos y los cristianos. En Alta Mesopotamia y en Irak, antiguas provincias del Imperio persa, la fuerte implantación cristiana estaba dividida entre jacobitas y nestorianos. Había cincuenta obispos jacobitas al final del siglo VIII y sesenta y cuatro en el siglo X. En el siglo XII los cristianos seguían siendo muy numerosos en Edesa. Los nestorianos tenían una presencia destacada en Irak, en torno al patriarcado de Seleucia. Después de romper los puentes con Bizancio, pudieron desarrollarse sin injerencias de las autoridades sasánidas. Resistieron durante mucho tiempo a la islamización e incluso lograron adaptarse al poder musulmán: el jefe de la

Iglesia nestoriana, el *catholicos*, fue uno de los personajes de la corte de Bagdad hasta el siglo XI. También en Irán encontramos nestorianos, sobre todo en Juzestán, donde se desarrolló un importante núcleo de cultura siríaca. Otros centros cristianos se situaban en Fars, con la ciudad de Shiraz, y en el Jorasán, con la localidad de Marw. No obstante, su número no dejó de disminuir entre los siglos VIII y XI.

En la época anterior a la conquista islámica, el centro religioso más importante era el obispado nestoriano de Ctesifonte —no lejos de la actual Bagdad—, en Mesopotamia. A él debemos sumar el monasterio de Keneshra —Qinnasrûn—, en Alta Mesopotamia, no lejos de Edesa y Harrán, la «Helenópolis» de los Padres griegos... Y es que en el interior del Imperio persa, el cristianismo nestoriano había podido vivir tranquilamente a partir de 468, fecha en la que fue legalizado. De todas las obediencias cristianas, los nestorianos fueron los que desarrollaron más actividades culturales en numerosos y muy variados sectores, pero los monofisitas o los maronitas tampoco desatendieron esa faceta, ni mucho menos.[18]

Las Iglesias siríacas, nestoriana, monofisita o maronita, estaban estructuradas en torno a monasterios cuya importancia cultural y religiosa fue inmensa, a pesar de la extremada diversidad de las reglas propias de cada establecimiento.[19] Estos monasterios vivían de sus bienes, de las donaciones, de la venta de los productos de sus territorios. En el momento de la conquista árabe, son muy numerosos: varios centenares en Egipto —aunque su número desciende a ciento cincuenta en el siglo XII—, ciento treinta solamente en Palestina, más de ochenta en el norte de Siria. Su papel cultural y religioso se confirmó con la difusión de las doctrinas «heréticas», y los encontramos entre los siglos VIII y IX a la cabeza de la lucha contra la iconoclasia de los emperadores bizantinos, sobre todo el de San Sabas, en Palestina. Fueron, por último, canteras de obispos y patriarcas, sobre todo porque, en la Iglesia jacobita, estos últimos son siempre antiguos monjes.

El acceso a la cultura griega era inmediato para dichos monjes, ya que la totalidad de los cristianos de estas regiones sabían el griego y sus élites lo hablaban y lo escribían. La lengua griega se extendía por el norte de Mesopotamia durante los siglos IV-X, y hoy en día cuesta imaginar que en las montañas del norte de Siria o en pleno corazón de Anatolia, de Ancyra a Teodosiopolis —es decir, de Ankara a Erzurum—, hubiera poblaciones

de lengua y cultura griegas. Las invasiones árabes y después las turcas relegaron al olvido ese pasado que, por lengua y por espíritu, era heredero del mundo greco-romano. En los primeros tiempos de la dominación musulmana, por otro lado, el griego siguió siendo la lengua de la administración, en particular en Egipto y en Siria, hasta el reinado de Abd al-Malik (685-705).

El griego era también la lengua de las Santas Escrituras, de la liturgia —papel que compartía con el siríaco— y de la cultura. Las obras de los filósofos, médicos y sabios griegos constituyeron la base cultural de las élites cristianas, junto con las de los Padres de la Iglesia. Los cristianos siríacos se apasionaron especialmente por Aristóteles y Galeno, lo que explica la difusión de sus escritos en la época de la dominación musulmana.

La cultura no vivía sólo en los monasterios. Las escuelas nestorianas también eran especialmente florecientes en el siglo VI. Había una en cada metrópoli, así como en las principales ciudades episcopales: en Ctesifonte; en Arbeles, en Kurdistán; en Hira, la capital del reino cristiano de los lacmidas (y patria de Hunay ibn Ishaq); en Balad, al sur de Nísibe; en Marw, en el Jorasán (con Ibrahim al-Marwasi, cuyo nombre indica que es originario de Marw), en Basora, al sur de Siria, etc.[20] Todas las ciudades episcopales fomentaban las ciencias, respaldadas por los monasterios, ¡hasta el punto de que asistimos incluso a la fundación de numerosas escuelas de pueblos![21] Mucho más tarde, en 1318, el Concilio de Timoteo II seguía recordando la necesidad de mantener escuelas para todas las iglesias.

2. LA OBRA CIENTÍFICA DE LOS SIRÍACOS

> Quienes estudiaban las ciencias sólo necesitaban la escritura y la lengua árabes. Pues las otras lenguas habían desaparecido y ya no interesaban a nadie.[22]

El siríaco, lengua de cultura

La mayoría de los cristianos de Oriente empleaban habitualmente dos lenguas, el griego, lengua de cultura y de la administración imperial bizanti-

na, y el siríaco. Este último se extendió por toda Mesopotamia, porque se había convertido en la lengua de la liturgia cristiana. Así pues, el término «siríaco» designa a todos los arameos cristianos, dondequiera que vivan (Siria, Irak, Irán, Mesopotamia...). Los nestorianos hablaban el siríaco oriental y los monofisitas empleaban el siríaco occidental. Por su estructura, el siríaco es una lengua cercana al hebreo y al árabe, lo que facilitará la tarea de los traductores cuando realicen la transcripción al árabe de las obras griegas ya traducidas a su lengua. No en vano, los siríacos fueron los intermediarios esenciales de la transmisión al árabe de los textos eruditos de la Antigüedad griega.

Como recuerda R. Le Coz:

> Hay que darse cuenta de que ninguno de los sabios del Islam tuvo nunca acceso a los textos antiguos originales, pues todos sus trabajos se efectuaron a partir de traducciones...[23]

De hecho, los árabes musulmanes nunca aprendieron griego, incluso Al-Farabi, Avicena o Averroes lo ignoraban: tal vez no consideraban útil aprender dicha lengua, al ser poseedores de la más hermosa de todas, la que, de una manera inimitable, había transmitido la Palabra eterna de Dios. Por tanto, no abordaron las obras griegas más que a través de las traducciones al árabe efectuadas por los cristianos siríacos, de tal forma que conocer el estado del saber siríaco equivale a conocer el legado con el que contaron los musulmanes.[24] Los cristianos siríacos, nestorianos o monofisitas, se sitúan por tanto en el origen de la cultura escrita arabo-musulmana.

Recordemos un primer punto: la escritura árabe, llamada «cúfica», fue creada precisamente por misioneros cristianos en el siglo VI. Esta escritura se parece mucho al estrangelo siríaco, como demuestran las inscripciones de los años 512 y 568 que han sido descubiertas. Los especialistas dudan solamente entre dos orígenes geográficos: Basora, al sur de Siria, capital del reino de los gasanidas (árabes cristianos jacobitas), o Hira la Blanca, en Arabia, capital de los lacmidas nestorianos, que eran —con los gasanidas—, una de las tribus árabes instaladas en las fronteras del Imperio de Bizancio.[25] Por su parte, autores musulmanes como Al-Baladuri o Ibn Ha-

llikan (muerto en el año 1182) lo reconocían sin pestañear. Obsérvese que las huellas más antiguas de signos diacríticos acaban de ser situadas a mediados del siglo VI o comienzos del VII.[26] Estas tribus árabes cristianas estaban más integradas en la civilización griega de lo que con frecuencia se suele creer: por ejemplo, se ha encontrado un papiro en Petra que demuestra que los gasanidas empleaban el derecho privado bizantino;[27] el documento muestra a uno de sus jefes desempeñando un papel de conciliación en un asunto de derecho privado en el pueblo de Saqada, veinticinco kilómetros al sur de Petra.

La labor de traducción fue todavía más fácil de llevar a cabo porque los cristianos se habían visto obligados a arabizarse (a excepción, claro está, de los de los reinos lacmida y gasanida) tras las decisiones de los califas Abd al-Malik (685-705) y Walid I (705-715), que impusieron el árabe como lengua administrativa. Este fenómeno de arabización, independiente de la conversión al Islam, fue lento pero irreversible, aunque las lenguas copta y siríaca se mantuvieron a pesar de la disminución de su práctica a partir del siglo X. Estas medidas no tuvieron una eficacia inmediata porque el árabe no poseía el vocabulario necesario, pero Walid I aceleró las cosas al decidir excluir a los no musulmanes de los puestos de la administración: instauraba así la identificación entre Islam y arabidad. Umar II (717-720) completó el proceso.

La contaminación del árabe se vio facilitada por su parentesco con el siríaco y el copto. Este fenómeno lingüístico tuvo consecuencias religiosas: arabización de la liturgia en Siria, traducción de la Biblia y de los Padres de la Iglesia al árabe. La arabización se observa también en la onomástica: los cristianos adoptan nombres nuevos, que a menudo son la forma arabizada de nombres bíblicos, como Yusuf, o nombres «neutros», es decir, no coránicos. En suma, los cristianos se introdujeron en un espacio cultural que en buena medida habían contribuido a construir. No obstante, la arabización tuvo sus límites, y todavía hoy son muchas las Iglesias que utilizan las lenguas tradicionales de la liturgia: el griego en el caso de los melquitas, el siríaco en el de los nestorianos, o el copto.

Las traducciones del griego al árabe realizadas por los cristianos: una labor gigantesca y desconocida[28]

Los siríacos habían emprendido la tarea de traducir a su lengua, desde finales del siglo IV, los escritos lógicos de Aristóteles, que eran necesarios para comprender a los Padres griegos y combatir los argumentos de los heréticos. Uno de los centros más importantes fue la ciudad de Nísibe, que pertenecía al Imperio persa desde 363. Entre los siglos IV y VI, los sabios tradujeron del griego las obras de Galeno, Hipócrates, Ptolomeo, Aristóteles... El traductor más famoso del siglo VI se llamaba Sergio de Resaina (muerto en 536). Tradujo veintiséis obras de Galeno, así como las *Categorías*, entre otras de Aristóteles.[29] En los siglos VII y VIII, bajo la ocupación musulmana, la labor de traducción del griego al siríaco prosiguió gracias a la actividad de Severo Sebokt (muerto en 667) y de Jacobo de Edesa (muerto en 708): se tradujeron el *Organon* y los *Primeros analíticos*. Nísibe mantiene su actividad intelectual hasta el siglo XII: en esa época todavía posee una rica biblioteca de mil obras que destruyó Nur al-Din, príncipe de Alepo.[30]

Las traducciones al árabe aparecen a partir del siglo VII para alcanzar su apogeo en el IX. Fue entonces cuando se trasladaron al árabe las obras filosóficas, médicas y científicas más importantes de Grecia, lo que explica que la obra científica de los árabes musulmanes no aparezca hasta el siglo X.[31]

Inicialmente, gran parte de estas traducciones fueron espontáneas, aunque algunas fueron encargadas por mecenas musulmanes a partir del siglo IX. Sólo se codiciaban los escritos médicos o matemáticos, por razones prácticas evidentes. Hemos de subrayar que los cristianos no tenían ninguna prisa en poner en manos de sus dominadores musulmanes los componentes de su ciencia: y es que corrían el riesgo de perder su lugar privilegiado en el entorno de los califas.

Uno de los problemas más delicados planteados por la transcripción al árabe era la ausencia total de términos científicos en dicha lengua: los conquistadores eran guerreros, mercaderes, ganaderos, no sabios o ingenieros. Por eso hubo que inventar un vocabulario científico y técnico.

Fueron, por tanto, cristianos los que inventaron, de principio a fin, el vocabulario científico árabe. Tal fue, en concreto, la labor de Hunayn ibn Ishaq (809-873), auténtico creador de la terminología médica árabe, cuyo

mérito consistió no sólo en calcar palabras griegas y «arabizarlas» dándoles una sonoridad árabe (*filosofía*, por ejemplo, se convirtió en *falsafa*), sino también en inventar equivalentes árabes basándose en el sentido de las palabras: por ejemplo, la palabra «píloro» en griego, que quiere decir «guardián», se expresó a través de la palabra árabe *bawwâb* («portero»).[32] Para ello hacía falta dominar de forma admirable los tres idiomas, griego, siríaco y árabe. Cualquiera que haya tenido que ejercer alguna vez de traductor sabrá apreciar el talento de Hunayn ibn Ishaq. Hemos de añadir que trabajó solo, al menos sin el apoyo de eruditos musulmanes, más atraídos por la redacción de obras históricas, tratados jurídicos y militares y comentarios del Corán.

Los traductores procedían del entorno de los sabios melquitas, nestorianos o monofisitas, poseedores de competencias variadas. Muchos de ellos médicos, tradujeron libros de medicina, pero también de filosofía y matemáticas. Los melquitas traducían directamente del griego al árabe, los nestorianos y los jacobitas del siríaco al árabe. Entre los melquitas destacaron Qusta ibn Luqa, filósofo, médico, astrólogo e historiador, Istifan ibn Basil, que fue el primer traductor de la *Materia medica* de Dioscórides,[33] y Abu Yahya al-Bitriq y su hijo Yahya al-Bitriq, traductores de Galeno. Entre los traductores nestorianos o jacobitas podemos señalar a Ayyub al-Abrash, de Edesa, Ibn Shahdi, de Bagdad, o Yusif al-Khuri.

En total se tradujeron ciento treinta y nueve libros de Galeno e Hipócrates y cuarenta y tres libros de Rufo de Éfeso. A pesar de su amplitud, esta labor de traducción no fue completa: nadie trasladó al árabe a los anatomistas Erasístrato y Herófilo, ni a Areteo de Capadocia y su excepcional descripción de las enfermedades y los síntomas, ni a Sorano de Éfeso y su obra de ginecología. Sabemos que este último era conocido y utilizado en Italia, pero no parece que la ginecología interesara al mundo musulmán.

Las traducciones de obras filosóficas también avanzaban a buen ritmo. Ya hemos mencionado la obra de Sergio de Resaina y del obispo Jorge de los Árabes, que tradujeron y comentaron a Galeno y el *Organon* de Aristóteles. De sesenta y un traductores conocidos de textos filosóficos griegos al árabe en los siglos IX y X, cuarenta y ocho eran siríacos y, de ellos, treinta y ocho eran nestorianos. También se tradujo la ciencia matemática de los griegos, y a menudo los encargados fueron los sabeos de Harrán. A esta la-

bor puramente intelectual, los cristianos añadieron una acción práctica, en particular en el ámbito médico.

La gloria de la medicina greco-cristiana

La medicina cristiana y siríaca es la heredera directa de la medicina griega, la de Hipócrates y Galeno, enriquecida por los descubrimientos debidos a iniciativas personales y por las aportaciones de las medicinas india e iraní, favorecidas por la frecuencia e intensidad de las relaciones entre los mundos indio, iraní y griego antes de la dominación arabo-musulmana. Los contactos entre griegos e indios se remontan al siglo v a. C...[34] A menudo cuesta imaginar que, antes de las conquistas de Alejandro Magno, y después todavía más, el universo de la India y de Grecia estaban en contacto: hubo cristianos nestorianos que fueron a la India y continuaron su camino hasta China, donde todavía encontramos descendientes de aquellos a quienes convirtieron. En sentido contrario, había mercaderes indios, seguidores del yoga, facultativos de la medicina india o representantes de las múltiples filosofías engendradas por el genio hindú que recorrían los caminos que conducían del norte de la India a las provincias del Imperio persa atravesando la Bactriana, la Sogdiana, las altas mesetas iraníes...[35]

Así pues, los médicos siríacos no habían heredado solamente conocimientos de los griegos, sino también —y así viene a confirmarlo un manuscrito como el *Libro de las medicinas*—[36] de los egipcios o sus contemporáneos persas e indios (los cuales practicaban la medicina ayurveda, famosa sobre todo por sus competencias en cirugía, oftalmología y obstetricia). Sus obras se ocupan de la disección, las hemorragias internas o la anatomía del ojo. Los conquistadores árabes se beneficiarán de estas estructuras y esta ciencia médica.

Esta medicina tuvo como centro durante mucho tiempo la escuela de Alejandría, cuyas raíces se remontan muy atrás en el pasado: en el siglo III antes de nuestra era, Herófilo y Erasístrato habían sacado a la luz la distinción entre las venas y las arterias, establecido la existencia y la función de los nervios y señalado el papel del corazón en la circulación de la sangre.[37]

Entre los siglos IV y VI, la influencia de la medicina de Alejandría se extiende a toda la zona oriental del Mediterráneo. Oribasio es uno de sus exponentes más conocidos. Redactó, a instancias de su amigo el emperador romano Juliano el Apóstata (361-363), una enciclopedia médica en setenta volúmenes, trasladada al siríaco.

Los médicos llegados a Alejandría a hacer su aprendizaje se marchan después a difundir en su país sus nuevos conocimientos; también empiezan a traducir al siríaco los libros de Hipócrates o Galeno. En el siglo VI, por otro lado, se impone la enseñanza de Aristóteles en Alejandría, gracias a Amonio, Simplicio y Juan Filipón (al que los árabes ponen el sobrenombre de Yahya al-Nawhi, es decir, «Juan el Gramático». Alejandría asiste así a la constitución de un nuevo tipo de sabio: el médico-filósofo, que será durante siglos el modelo de los sabios siríacos.[38]

Hynayn ibn Ishaq nos hace saber en su carta[39] que en Alejandría un grupo de médicos había puesto a punto una selección de dieciséis libros de Galeno y cuatro de Hipócrates: el conjunto, conocido con el nombre de *Summaria Alexandrinorum*, constituía la base de la medicina alejandrina. Pronto fue traducido al siríaco y después al árabe por los siríacos, y sirvió de base a la medicina arabo-musulmana, cuya enseñanza incluía también elementos de matemáticas y filosofía. En particular, se hizo obligatorio el estudio del *Organon* de Aristóteles, insistiendo en las *Categorías* y los *Segundos analíticos*, es decir, la práctica del silogismo y el arte de la demostración.

Después de la conquista árabe en 642, la escuela de medicina de Alejandría perduró un tiempo (actividad de Pablo de Egina, 625-690), y los primeros califas de Damasco recurrieron a médicos griegos y cristianos de Alejandría. Pero Umar II cerró el establecimiento entre 717 y 720. La enseñanza de la medicina y de sus bases filosóficas y matemáticas fue transferida entonces a Antioquía, donde gozó del apoyo del patriarca y del gran centro de traducción que fue el monasterio de Keneshra antes de establecerse en Bagdad: así fue como, por ejemplo, el nestoriano Yuhanna ibn Quaylan dio a conocer la filosofía de Aristóteles al musulmán Al-Farabi (872-950), que tenía también por maestros a otros dos nestorianos (Ibrahim al-Marzawi y Abu Bishr Matta ibn Yunus).

La medicina alejandrina se desarrolló en primer lugar en el seno del Imperio persa. Nísibe albergó una universidad que agrupaba los estudios

de filosofía y teología y una escuela de medicina célebre en todo el Imperio bizantino entre los siglos v y x que sobrevivió a su toma por los musulmanes en 639.[40] El centro más famoso, no obstante, sigue siendo Gundishapur, en el corazón del Juzestán iraní, no lejos del golfo Pérsico, en el extremo opuesto a Nísibe dentro de las fronteras de Persia. La ciudad fue poblada entre 256 y 260 por grupos griegos deportados por el emperador Sapor I (cuya esposa era una princesa griega): aquellos griegos desarrollaron allí su herencia científica y cultural. Sin embargo, hoy en día seguimos siendo escépticos con respecto a la fundación por parte de Sapor I de un centro de enseñanza al que supuestamente hizo venir a médicos indios e iraníes, contribuyendo así a la transmisión de la medicina india en el Próximo Oriente y a su encuentro con la medicina griega. No hay nada que demuestre este hecho, que quizá no deje de ser un mito y que fue mencionado, de forma tardía, por cronistas musulmanes del siglo xiii y por un sacerdote jacobita, el cronista siríaco Bar Hebraeus.

La escuela de medicina de Gundishapur se lo debe todo, al parecer, a la Iglesia nestoriana de la ciudad.[41] Sus médicos son todos siríacos, y el siríaco es la lengua de los estudios. La escuela empezó a desarrollarse en el siglo vi, se expandió en los siglos vii y viii y permaneció activa hasta el final del ix. Sus médicos innovaron y mejoraron las técnicas griegas, iraníes e indias, de acuerdo con el testimonio del cronista musulmán Ibn al-Qifti en el siglo xiii. A mediados el siglo viii, su reputación es tal que Al-Mansur hace venir a su corte a Jurjis ibn Bakhtishu, el primero de un linaje plurisecular de médicos nestorianos instalados en el entorno de los califas de Bagdad.

Como otro aspecto importante para nuestro objetivo, las traducciones de los médicos de Gundishapur sirvieron directamente a los grandes médicos árabes: Al-Razi (865-932) extrajo su ciencia del *Kunnash al-Khûz*, «compendio del Juzestán», y recurrió a menudo a *Aqrâbadin*, obra de farmacopea siríaca, de la que también se sirvió Avicena, traducida al árabe por un cristiano de Gundishapur, Sapor ibn Sahl, que vivió en la época de Al-Mutawakkil (847-861).[42] La obra de Ibn Sahl siguió estando en uso hasta el siglo xiii, cuando fue sustituida por la de otro cristiano, Ibn al-Tilmidh. La contribución de la escuela de Gundishapur constituyó por tanto la base de la farmacopea arabo-musulmana.

Los cristianos, médicos de los musulmanes

El desarrollo de la medicina siríaca ilustra de maravilla el lento proceso de aculturación al que fueron sometidos los conquistadores musulmanes, llevados por pragmatismo a incorporar el saber griego. Los califas de Bagdad se rodearon durante más de tres siglos, del VIII a mediados del XI, de médicos mayoritariamente nestorianos, acompañados de algunos jacobitas o sabeos.

En Damasco, bajo los omeyas, ejercieron numerosos médicos árabes cristianos, como Ibn Athal, Abu Hakam, que atendió al primer califa omeya, Muawiya, y el célebre Tayadhuq, de nombre real Teodoco, cristiano melquita o nestoriano procedente de Kufa. Teodoco enseñó su arte al judío Furat ibn Shahnata, que atendió al rudo gobernador de Irak, Al-Hajjaj ibn Yusuf (muerto en 714). Este último fue uno de los principales actores del triunfo del Islam a finales del siglo VII, hombre fuerte de Abd al-Malik, el cual impuso su propio códice del Corán, hizo prohibir los demás y no dudó en hacer bombardear la Kaaba de La Meca para expulsar al califa enemigo Abd-Allah ibn al-Zubayr. Algo que viene a demostrar la calidad que se reconocía al médico judío para que aceptaran confiarle la salud de tan importante personaje. Se conoce incluso, en 750, a un médico cristiano mártir de su fe: un tal Israil, según el analista nestoriano Sliwa.

Bajo la dinastía abasí de Bagdad, los médicos nestorianos se erigieron en maestros de su disciplina. En Bagdad repitieron lo que habían realizado en Nísibe, Gundishapur o Ctesifonte, creando escuelas vinculadas a los conventos o enseñando filosofía, medicina y teología, lo que no siempre fue del gusto de las autoridades.

Política y demográficamente minoritarios, estos cristianos dieron muestras de su valía ejerciendo profesiones que les aseguraban la estima y la protección de los califas pero avivaban también el odio de la población contra ellos. Varias familias se dedicaron a la carrera médica, de generación en generación: los Sarafiyun, el más célebre de cuyos miembros es Yuhanna ibn Sarafiyun,[43] los Bakhtishu, los Masawayh, etc. Estas dinastías constituyeron una rica aristocracia, envidiada por los musulmanes pero imprescindible para los califas por sus competencias. Al-Mansur, en 765, utilizó la ciencia de Jurjis ibn Bakhtishu; es un oftalmólogo cristiano, Jibrail al-Kahhal, el que atiende al califa Al-Mamun (813-833).

Retomando una larga tradición, quizá a partir de un prototipo de la época de Justiniano en Constantinopla, aunque mejorándolo considerablemente, los nestorianos difunden el sistema del hospital, *nosokomeion* en griego.[44] Habían implantado establecimientos en todos los lugares a los que habían emigrado: Nísibe, Gundishapur, Damasco, Alejandría, Jerusalén. Por eso es lógico que el primer hospital del mundo musulmán, fundado por el califa Al-Rashid, fuera confiado a Jibrail ibn Bakhtishu, nieto de Jurjis, que pasó a ser en 806 el médico favorito del califa. La nueva fundación recibió el nombre persa de *bimaristan*, traducción literal de *nosokomeion*.

La más ilustre de estas familias es la de los Bakhtishu, que fueron, durante tres siglos, los médicos oficiales de los califas de Bagdad. Esta longevidad —ocho generaciones como mínimo— es excepcional, ¡y aún lo es más la de su función! Su nombre no puede ser más cristiano: no en vano, significa «Jesús es liberado» (*bokht* = «ha liberado»; *isha* = «Jesús»). Su presencia y su éxito despertaron el ansia de la venganza de Al-Jazhiz (776-868/869), autor de una violenta diatriba contra los cristianos, dirigida especialmente contra el entorno de los nestorianos de Bagdad.[45] El último gran representante de la dinastía muere en 1058: se trata de Abu Said, médico, teólogo y filósofo, comentador de Aristóteles, que se negaba a utilizar a los comentadores musulmanes. Los Bakhtishu dirigieron los hospitales de Bagdad, escribieron tratados de medicina y oftalmología y practicaron la filosofía y la teología sin dejar de defender constantemente su fe cristiana.

Masawayh —el nombre es de origen persa y la familia viene de Gundishapur—, sus dos hijos y su nieto constituyeron también una de las familias de médicos cristianos que ejercieron en Bagdad en el siglo IX, sobre todo en oftalmología. Yuhanna ibn Masawayh, el hijo menor, conocido en Occidente con el nombre de Juan Mesué (776/780-855?), fue el maestro de Hunayn ibn Ishaq y un médico muy en boga en la corte del califa; fue igualmente teólogo y filósofo. En él confiaron varios califas, Al-Mamun (813-833), Al-Mutasim (833-842), Al-Wathiq (842-847) y sobre todo Al-Mutawakkil (847-861). Dirigió también el hospital de Bagdad y enseñó medicina. Se sabe que era partidario de la disección de los cadáveres, pero se tropezó con la prohibición formal de los califas y los juristas, los *fuquaha*, especialistas en el *fiqh*, el derecho musulmán.[46]

Es esta misma medicina greco-cristiana la que transmite en Occidente León el Africano y practican además los bizantinos. Algunos mercaderes italianos, llegados de Amalfi, Venecia o Pisa, que instalan sus establecimientos en el Imperio bizantino, empezaron también a conocerla a partir del siglo XI, y experimentaron su efectividad los mercenarios flamencos al servicio de Constantinopla en la segunda mitad del siglo XI, como el famoso Roussel de Bailleul. También es la que introducen en la España musulmana los sabeos y los judíos. A finales del siglo x llega a Toledo un sabeo originario de Bagdad, Al-Harrani, que crea inmediatamente una escuela de medicina. A decir de los propios cronistas musulmanes, los grandes médicos de Al-Andalus del siglo x son cristianos mozárabes o judíos: Jawad, Khalid ibn Yazid ibn Ruman, el cirujano Ibn Maluka, Ishaq.[47] Y es precisamente esa medicina greco-siríaca la que descubren los cruzados. No en vano, en los siglos XII y XIII, aunque existen, y son muchos, los médicos musulmanes son considerados por sus correligionarios como facultativos de segundo orden, mientras que los mejor considerados eran siempre los cristianos.[48]

3. LOS GRANDES HOMBRES DE LA CIENCIA GRECO-CRISTIANA

En la primera fila de los sabios siríacos figuran tres hombres que merecen una presentación más detallada: Hunayn ibn Ishaq, Teodoro Abu Qurra y Juan Mesué.

El «príncipe de los traductores»: Hunayn ibn Ishaq[49] *(803-873)*

Hunayn ibn Ishaq (llamado «Johannitius» durante toda la Edad Media), nacido en Hira, era un árabe nestoriano perfectamente trilingüe: el árabe es la lengua de su ciudad, el siríaco la de su madre y aprendió el griego en Alejandría. En este sentido, fue un auténtico transmisor de cultura, aunque fue siempre absolutamente fiel a la suya, ya que defendió con ardor la fe cristiana. Médico, traductor, filósofo y teólogo, alcanzó la fama al curar al califa Al-Mutawakkil (847-861).

Se le atribuyen un centenar de obras en los terrenos más variopintos, incluida la filología: elaboró un glosario greco-siríaco y un manual de traducción del griego al árabe.[50] Las dos ramas principales de su actividad fueron la medicina y la filosofía. Una gran parte de sus libros de medicina fueron redactados en siríaco. Aunque abordó todas las disciplinas, destacó especialmente en oftalmología y en el cuidado de los dientes: redactó tres obras de oftalmología, entre ellas *Los diez tratados sobre el ojo*, auténtica enciclopedia que incluye una guía detallada de la operación de las cataratas.[51] Escribió también un tratado dental, que retomó Al-Razi y que Avicena plagió en su *Canon*, sin citarlo nunca. Al mismo tiempo autor original y traductor-comentador de Galeno e Hipócrates, fue el más grande transmisor de la medicina griega a los árabes.

Este hombre supera a todos los demás traductores, de ahí su sobrenombre de «príncipe de los traductores»: tradujo ciento cuatro obras de Galeno, entre ellas los tratados de disección (músculos, arterias, venas, útero) y los escritos sobre la anatomía del ojo.[52] Después de formar una escuela de traducción, se rodeó de numerosos colaboradores, prácticamente todos nestorianos: Hubaysh ibn al-Hasan al-A'sam (que tradujo el juramento de Hipócrates, obra utilizada por Al-Razi); Ishaq ibn Hunayn, su propio hijo, autor de obras de filosofía y de matemáticas; Isa ibn Yahya ibn Ibrahim, Ibn Shadhi, Yusif al-Kuri, Ibrahim ibn Salt, etc. Señalemos también que Ishaq ibn Hunayn se asoció con Teodoro Abu Qurra para realizar una versión árabe correcta de los *Elementos* de Euclides, obra de la que sólo se había hecho un resumen a partir de un texto siríaco bajo el califato de Harun al-Rashid.[53]

En filosofía, Hunayn ibn Ishaq tradujo la práctica totalidad de las obras de Aristóteles, así como las *Leyes*, el *Timeo* y la *República* de Platón. ¡Son más de doscientas obras las que dio a conocer de este modo![54]

A la cantidad, Hunayn ibn Ishaq unió la calidad. Antes de él, las traducciones de griego a árabe eran muy defectuosas. Es verdad que la enorme diferencia entre los dos sistemas lingüísticos hacía muy ardua la tarea, de modo que los traductores se contentaban con una versión palabra por palabra que no generaba en la mayoría de los casos más que frases incomprensibles. Los siríacos se sentían menos abrumados por este problema porque su lengua era cercana al árabe, y ya tenían la experiencia del paso

del griego al siríaco. Pasar de éste al árabe ofrecía realmente pocas dificultades. Pero sobre todo, Hunayn ibn Ishaq parece haber sido el primero en tomar las frases en su conjunto, en preocuparse por comprender y restituir su sentido global.[55]

Teodoro Abu Qurra (836-901)

Este sabeo, extraordinario filósofo y matemático, fue autor de treinta y nueve libros matemáticos, una treintena de astronomía, ocho de astrología y cinco de meteorología.[56] Probablemente es uno de los mejores matemáticos de la Edad Media. Y también está ausente de nuestros manuales escolares... En su juventud conoció al mayor de los hermanos Banu Musa, Muhammad, matemático y astrónomo. A su lado aprendió las bases de sus dos disciplinas. Sus tres hermanos, musulmanes, habían tenido un maestro que al parecer era un árabe cristiano. Teodoro les sucedió a la cabeza de la escuela que habían creado y fundó a su vez una dinastía de sabios, entre ellos el matemático Ibrahim ibn Sinan, su nieto (muerto en 947).

Abu Qurra fue al mismo tiempo traductor e investigador. Entre sus numerosísimas traducciones figuran el *De sphaera et cylindro* de Arquímedes, los libros V y VII de la *Conica* de Apolonio y la *Introducción a la aritmética* de Nicómaco de Gerasa. Asimismo revisó las traducciones hechas por otros sabios cristianos de las obras de Euclides y de Ptolomeo.

Su obra matemática es especialmente innovadora en geometría, álgebra y teoría de los números. En este sentido, le debemos varios resultados brillantes: es el autor del primer teorema sobre los números amigos,[57] y logró calcular la integral de la función «raíz de x» enontrando una de las primitivas de «raíz de x», $\frac{2}{3}x^{\frac{3}{2}}$.

Por último, se interesó muy en especial por el cálculo infinitesimal y consiguió determinar la superficie de un segmento de parábola con un método distinto del de Arquímedes.[58] Asimismo, calculó la superficie de un paraboloide alejándose de las técnicas inventadas por Arquímedes en su tratado sobre los conoides y los paraboloides.

Podemos comprender su método observando cómo calculó la superficie de una elipse y la de un cilindro. Tomemos el ejemplo de la elipse. Para

encontrar la medida de la superficie, procede a un cálculo de límite: asimila la superficie de la elipse al límite de la suma de las superficies de los polígonos inscritos en la elipse, es decir, calcula, por un lado, la suma de las superficies de los polígonos inscritos y, por otro, la de las superficies de los polígonos exinscritos —los polígonos tangentes exteriormente a la elipse—, retomando un método elaborado por los griegos para calcular la superficie de un círculo. La diferencia entre las dos sumas le da una buena aproximación del error cometido sobre la superficie de la elipse.[59] En realidad, no se sale del marco de los métodos geométricos, pero lo cierto es que el paso al límite es fruto del análisis. Nadie lo superará en el terreno del cálculo infinitesimal hasta la llegada de Leibniz en el siglo XVII, que construyó rigurosamente esta rama del análisis.

Juan Mesué / Yuhanna ibn Masawayh (776/780-855?)[60]

Nacido durante el mandato del califa Harun al-Rashid, este cristiano nestoriano fue el maestro de Hunayn ibn Ishaq y autor de una obra colosal. A un tiempo médico, filósofo y lógico, se interesó por los fundamentos de las matemáticas. Es posible que se dedicara también a una importante actividad de traducción de la que no queda rastro alguno y que los especialistas ponen en duda.[61] En cualquier caso, fue el primer médico nestoriano que escribió directamente en árabe, y al parecer redactó alrededor de cuarenta o incluso sesenta tratados,[62] entre ellos *El libro de la disección*. Bajo el título *La alteración del ojo*, redacta la primera obra de oftalmología árabe, así como *El libro de la propiedad de los alimentos*, primer texto de dietética árabe, y el primer tratado árabe de mineralogía.[63] Y también escribió las *Rarezas médicas / Aforismos*.

Ahora bien, resultaría simplista reducir el universo de los sabios judíos y cristianos a estos tres nombres. Muchos otros hombres destacaron en los ámbitos de las matemáticas, la medicina y la astronomía. La filosofía no quedó olvidada: por ejemplo, el conjunto de los comentarios a la *Lógica* de Aristóteles, obra de una dinastía de eruditos siríacos, quedó preservado en un manuscrito del siglo XI conservado en París.[64] Si nos quedamos solamente con los nestorianos, la lista es impresionante. La enumeración sería

pesada, pero silenciar su actividad falsearía las perspectivas históricas; por ello se puede encontrar en el anexo del final de este volumen, cuya información ha sido tomada de los trabajos realizados por los especialistas en la materia, como R. Le Coz, un rápido repaso a la inmensa obra cultural de los nestorianos.

Habría que añadir a esta lista a varios sabios judíos, en especial a Masarjawayh, que vivió durante el mandato de Umar II a comienzos del siglo VIII (se cree que nació hacia 636 en el sur de Irak, en Basora). Es conocido por ser el autor del primer tratado médico en árabe, una traducción del *Kunnash*[65] de Ahrun (médico de Alejandría contemporáneo de Justiniano). Sus dos hijos y su nieto son, todos ellos, autores de obras de medicina (oftalmología, dietética) y farmacopea. Por su parte, Masa'allah, astrólogo y astrónomo originario de Basora, sirvió a los califas de Bagdad a finales del siglo VIII y comienzos del IX (murió en 815). Este hombre, que hablaba persa, indio y griego, fue uno de los iniciadores de la astrología árabe.

Así pues, el que en los territorios fronterizos del Imperio bizantino se conservaran el saber y la ciencia griegos se debe al esfuerzo secular de estas comunidades cristianas (a las que hemos de sumar a los coptos egipcios). Una vez vencidas y dominadas, estas comunidades no dejaron de conservar y transmitir su cultura. Es con ellas, a fin de cuentas, con las que tiene una deuda el mundo occidental, una inmensa deuda.

Y es que estos sabios cristianos, arabizados por necesidad política y administrativa, llevaron a cabo un vasto trabajo de traducción de las obras científicas y filosóficas griegas, pero también realizaron notables innovaciones. Escribiendo primero para ellos, difundieron la ciencia árabe en textos escritos en siríaco, antes de efectuar una colosal labor de traducción al árabe y de crear para la ocasión el vocabulario científico de dicha lengua.[66] Durante más de tres siglos, entre el VII y el X, por tanto, la «ciencia arabo-musulmana» de *Dar al-Islam* fue en realidad una ciencia griega por su contenido e inspiración, y siríaca, y después árabe, por su lengua. La conclusión es clara: el Oriente musulmán se lo debe prácticamente todo al Oriente cristiano. Y es esta deuda la que solemos pasar por alto en la actualidad, tanto en el mundo musulmán como en el occidental.

III

LOS MONJES PIONEROS DE MONT-SAINT-MICHEL: LA OBRA DE JACOBO DE VENECIA

Preliminar: traducir a Aristóteles en la Edad Media

La historia de la recepción de las obras de Aristóteles en Occidente se suele presentar como un esquema lineal que deja de lado algunas etapas importantes.

En la Antigüedad, gran parte de los textos de Platón y Aristóteles no habían sido traducidos al latín porque los romanos leían griego. Los hombres de la Edad Media se encontraban así ante un saber escrito en una lengua que ya no dominaban. Occidente había conservado una pequeña parte de la obra de Platón, como el *Timeo* y su cosmología. De Aristóteles poseía algunos libros del *Organon* o *Lógica* —llamado en la Edad Media *Logica vetus*—, entre los que figuraban las *Categorías*, *Sobre la interpretación* y los *Primeros analíticos* pero estaban ausentes los *Segundos analíticos*, es decir, lo que correspondía a la teoría de la demostración y el silogismo. En suma, La *Logica vetus* no era tanto una lógica como una gramática filosófica.[1] Las principales versiones de estos textos eran las de Boecio (470/480-525), a quien también se atribuyó, a partir de algunas notas manuscritas, una traducción de la *Metafísica*, aunque no se ha conservado rastro alguno de ella. Los especialistas consideran que está claro que ese libro nunca se llegó a realizar, aunque Boecio sí lo tuviera como proyecto.[2] Europa no disponía tampoco de las dos grandes obras que eran la *Física* y la *Metafísica*, ni de opúsculos como los *Meteorológicos* o los *Pequeños tratados de historia natural*.

Un primer y tímido redescubrimiento de Aristóteles tuvo lugar aproximadamente a partir de 970, aunque las traducciones no fueron muy numerosas. No obstante, como observa R. Lemay, la reputación de Aristóte-

les estaba cambiando, y en el siglo XII llevó a los «físicos» y a los naturalistas a interesarse por sus obras científicas. En ese momento tuvieron un papel pionero hombres como Juan de Salisbury, Guillermo de Conches, Raimundo de Marsella, etc. Fue en parte su filosofía natural la que hizo que Aristóteles conquistara los espíritus latinos entre 1130 y 1180. Pero para ello había que disponer de traducciones. Éstas llegaron de Oriente y de los cristianos siríacos, y otras fueron realizadas también directamente del griego por clérigos latinos.[3]

Los siríacos habían traducido a su lengua y después al árabe la práctica totalidad de la obra de Aristóteles, incluido el conjunto de obras que faltaban en Occidente. Una parte de la *Lógica* —llamada en la Edad Media *Logica nova*—, las obras científicas y la *Metafísica* llegaron a continuación a Occidente gracias a su trabajo, una vez traducidas al latín en España, gracias al impulso del arzobispo Juan de Toledo (1152-1166). Así, Gerardo de Cremona (1114-1187) multiplicó las traducciones de los libros de Aristóteles.[4] Más tarde, hacia 1220-1235, Miguel Escoto, miembro de la corte del emperador Federico II, tradujo otras obras del Estagirita, entre ellas la *Historia de los animales*.

Europa no descubrió hasta el siglo XIII las obras que el mundo musulmán había ignorado o abandonado, es decir, los tratados políticos y morales de Aristóteles, la *Política* o la *Ética a Nicómaco*, incompatibles con el contenido del Corán.[5] Junto con la *Retórica* y la *Poética*, dichas obras fueron traducidas a partir del griego por Guillermo de Moerbeke, capellán del papa (1215-1286), quien revisó también la totalidad de las traducciones hechas en España.

Esto pone de manifiesto que Europa tuvo conocimiento de los textos griegos porque los buscó, no porque se los trajeran.[6] Pero desconoce algo importante. Toledo no fue la primera cantera de traductores: otros dos centros sumamente importantes, y muy alejados entre sí, cumplieron esa función varias décadas antes: Antioquía y Mont-Saint-Michel.

Algunos trabajos recientes han demostrado la verdadera importancia de Antioquía en la difusión del saber griego en Europa desde finales del siglo XII, antes de la primera cruzada e inmediatamente después de ella, cuando un gran número de latinos frecuentaban la ciudad. Varios traductores de obras griegas trabajaron allí, y también en Trípoli, Líbano y Jeru-

salén. La riqueza cultural de Antioquía estaba directamente relacionada con su largo pasado greco-bizantino.[7] Objeto de intensas rivalidades y de numerosas guerras entre bizantinos y árabes, Antioquía siguió siendo hasta principios del siglo XIII una auténtica metrópoli cultural. Uno de sus arzobispos, Aimerio de Limoges (1139-1196), conocía el griego y el hebreo,[8] y mantuvo correspondencia con el traductor Burgundio de Pisa y con el sabio arzobispo de Toledo, Raimundo, así como con varios eruditos bizantinos. El sabio inglés Adelardo de Bath pasó en Antioquía más de seis años, entre 1110 y 1116; su contemporáneo Étienne de Pisa tradujo un tratado de medicina del árabe al latín en el segundo cuarto del siglo XII (¿en 1127 o en 1154?). No fue el único pisano que se marchó a Siria: durante cerca de dos siglos, sus compatriotas fueron allí a recopilar manuscritos griegos y árabes y se los llevaron de vuelta a Italia. Traducidas al latín, sus obras circularon por el resto de Europa. Conocemos también a un picardo, Rorgo Fretellus, que llegó a Antioquía en 1119 y permaneció algún tiempo en Galilea, donde entabló múltiples contactos con hombres de letras griegos. Además, algunos cristianos de Oriente hicieron el viaje en sentido contrario desde el siglo XII.[9] Antioquía, Trípoli, Jerusalén fueron centros de cultura griega en contacto directo con el mundo latino desde comienzos del siglo XII. Desempeñaron un papel tan importante como Toledo o Palermo y vienen a sumarse a la lista de los centros del renacimiento cultural de Europa de comienzos del siglo XII.

Dejamos Oriente para acercarnos a Normandía. La magnífica abadía de Mont-Saint-Michel es conocida por haber sido, entre los siglos X y XIII, un centro de saber. Su taller de copiado, el *scriptorium*, cuyo tamaño todavía se puede apreciar hoy en día, produjo centenares de manuscritos, gran parte de los cuales se ocupaban de la cultura literaria y científica de la Antigüedad.[10] Y fue en su interior, o en sus alrededores, donde en la primera mitad del siglo XII se tradujeron las obras de Aristóteles directamente del griego al latín gracias a la labor de diversos hombres, desgraciadamente casi todos anónimos. Estos traductores fueron, varias décadas antes que sus colegas llegados a Toledo, los pioneros de la difusión de la filosofía aristotélica en Europa. Otro elemento importante: no se limitaron sólo a traducir, sino que fueron también artífices de los primeros comentarios de la obra del Estagirita.

Entre ellos se encuentra un tal Jacobus Veneticus Graecus, llamado hoy en día, por comodidad, «Jacobo de Venecia».[11] Este clérigo italiano, que vivió en Constantinopla y trabajó en Mont-Saint-Michel, realizó una obra inmensa, de un alcance considerable. En este sentido, lo que proponemos aquí al lector es una revisión del conocimiento histórico comúnmente aceptado.[12]

1. JACOBO DE VENECIA, PRIMER TRADUCTOR DE ARISTÓTELES EN EL SIGLO XII

Jacobo de Venecia es el eslabón perdido en la historia del paso de la filosofía aristotélica del mundo griego al mundo latino. Este hombre merecería aparecer en letras mayúsculas en los manuales de historia cultural. Si bien los filósofos han reconocido su importancia, gracias a los trabajos de L. Minio-Paluello, los historiadores apenas le prestan atención.[13] Sin embargo, gracias a su labor, las más grandes figuras del mundo occidental tuvieron acceso a los textos de Aristóteles, a través de traducciones realizadas directamente a partir del texto griego, en una época en la que todavía no se habían emprendido en Toledo las traducciones a partir de las versiones en árabe. Las enseñanzas de la cronología son decisivas. Jacobo de Venecia empezó sus traducciones antes del 1127, y continuó con ellas hasta su muerte, hacia 1145-1150; Gerardo de Cremona no realizó las suyas hasta después de 1165. Por ejemplo, traduce la *Física* en 1187, es decir, cuarenta años más tarde que Jacobo de Venecia.

Un clérigo veneciano de Constantinopla...

No sabemos prácticamente nada de Jacobo de Venecia, salvo que, aunque era originario de la ciudad de los canales, residió una parte de su vida en Mont-Saint-Michel, sin duda al final de los años 1120, donde realizó todas sus traducciones. La apelación «Jacobo de Venecia el Griego» no permite establecer con certeza sus orígenes. Su estilo en latín está, en cualquier caso, repleto de expresiones helenizantes, que pueden ser tanto huellas de

su nacionalidad como indicios de un método de traducción todavía incompleto.

¿Hemos de entender tal vez que se trataba de un veneciano establecido en Constantinopla? Desde 1082, los súbditos de la ciudad ducal gozaban de importantes privilegios concedidos por el emperador Alejo I Comneno y se estaban instalando en la capital imperial: eran en su mayoría mercaderes, pero clérigos y eruditos habían seguido sus pasos. Existe un indicio serio que podría confirmar esta hipótesis. El obispo Anselmo de Havelberg, que en 1136 es enviado en misión a Constantinopla, conoce allí a tres eruditos, «tres hombres sabios, expertos en las tres lenguas y muy buenos conocedores de las Letras».[14] Uno de esos hombres capaces de hablar griego es «Jacobo, al que llamaban el Veneciano, debido a su nación».[15] Ahora bien, el término «nación» se emplea muy a menudo para designar a hombres instalados en un país que no es el suyo, como era el caso de los venecianos establecidos en Constantinopla.

Sus competencias lingüísticas explican sin duda que Jacobo de Venecia fuera enviado a Constantinopla por el papado para ser testigo de un debate teológico entre Anselmo de Havelberg y el arzobispo de Nicomedia, Nicetas, que tuvo lugar el 3 de abril de 1136 en el barrio pisano de Constantinopla.[16]

Se ha planteado la hipótesis de que sirviera durante un tiempo al emperador de Bizancio; eso podría significar que fue allí mismo donde creó su método de traducción, cuyo carácter literal y casi rígido se corresponde efectivamente con el estilo de la cancillería bizantina.[17] No es del todo imposible —aunque no está demostrado— que estudiara filosofía en Constantinopla, en una época en las que se estaban relanzando los estudios de Aristóteles, a partir de las enseñanzas del gran maestro Juan el Italiano (1025-1082).

Que se encontró en algún momento en Constantinopla es, por tanto, un hecho seguro. Pero fue en Italia donde se formó en derecho canónico, disciplina que domina lo suficiente como para que sus capacidades sean requeridas para resolver ciertos problemas. Una carta de su puño y letra que data de 1148 y que va dirigida al arzobispo Moisés de Rávena, en la que, por cierto, se califica a sí mismo de «filósofo», demuestra sus sólidas competencias jurídicas. En ella aconseja al prelado sobre la forma de hacer va-

ler sus derechos en materia de protocolo a la hora de determinar si el arzobispo puede situarse inmediatamente a la derecha del papa en las asambleas, y en tal caso preceder al arzobispo de Cremona, que reclama el mismo privilegio:[18]

> A Moisés, arzobispo de Rávena por la gracia de Dios, Jacobo de Venecia, llamado el Griego, filósofo.
>
> Igual que he leído cuando estaba con los griegos, y a menudo he discutido con griegos reunidos en capítulo, tampoco me ruborizo por discutir con los latinos y con vos en capítulo [...]. Y estimo, después de haber leído estas cosas y muchas otras cuando estaba con los griegos, que deben ser conocidas y utilizadas por los latinos.[19]

Jacobo de Venecia adquirió por tanto su ciencia en Constantinopla y sabía lo suficiente como para discutir frente al arzobispo y su capítulo. Las fuentes canónicas que leyó cuando estaba en tierra de griegos no parecen estar disponibles en ese mismo momento en Italia. Se refiere principalmente a los *antique consuetudines* del Concilio de Nicea de 325 y del de Constantinopla de 381. El texto de su carta está escrito en ese latín helenizado que encontraremos en sus traducciones de Aristóteles, en los que llama la atención su empleo del término *kephalaio* («cabeza») para *capitulum* («capítulo»), que, como vemos, optó por transcribir en lugar de traducir; por otro lado, determinadas frases sólo se entienden si se restituyen en griego. No sabemos nada más de su vida, aparte de su actividad como traductor en Mont-Saint-Michel.

Las traducciones de Jacobo de Venecia

Jacobo de Venecia tradujo un número considerable de libros de Aristóteles, directamente del griego al latín, erigiéndose así en pionero. La obra física y metafísica fue la que más atrajo su atención, es decir, todo lo que faltaba entonces en Europa y que sirvió después de base para el desarrollo científico del mundo latino. Varios manuscritos conservados en Avranches contienen el conjunto de su obra.

A él debemos la primera traducción íntegra de los *Segundos analíticos* (o *Analíticos posteriores*),[20] realizada hacia 1128, de los tratados *Sobre el alma* y *Sobre la memoria*,[21] de una gran parte de los *Pequeños tratados de historia natural* (*Parva naturalia*),[22] de la *Refutación de los sofistas* (*Elenchus Sophistici*),[23] de la *Física*,[24] hacia 1140 (versión denominada *Physica vetus* por sus editores), de los ocho libros de los *Tópicos* (otra parte de la *Lógica*)[25] y de la totalidad de la *Metafísica*.[26]

De esta última traducción sólo se han conservado los libros I a IV, pero el análisis del vocabulario empleado por santo Tomás de Aquino demuestra que se sirve, para *todos* los libros de la *Metafísica* de Aristóteles, de la misma versión. Y no cabe ninguna duda de que utilizó, para los cuatro primeros libros, la de Jacobo de Venecia. Por tanto, él fue quien tradujo íntegramente el texto original.[27]

Asimismo, tradujo el *De longitudine et brevitate vitae*,[28] el *De generatione et corruptione* y la *Ethica vetus*,[29] nombre dado a los libros II y III de la *Ética a Nicómaco*, del que también proporciona la primera traducción greco-latina. L. Minio-Paluello demostró que todas estas obras eran del mismo hombre gracias a una meticulosa comparación del modo en el que se expresan los términos griegos en latín.[30] Contamos además con fragmentos de traducciones de otras obras de Aristóteles, fragmentos que L. Minio-Paluello atribuyó a Jacobo de Venecia.[31] Así pues, las obras más importantes desde el punto de vista científico, teológico o filosófico fueron traducidas por este clérigo italiano que frecuentó las escuelas de Constantinopla. Su obra se desmarca así claramente de sus escasos predecesores (Boecio) y contemporáneos (Aristipo).

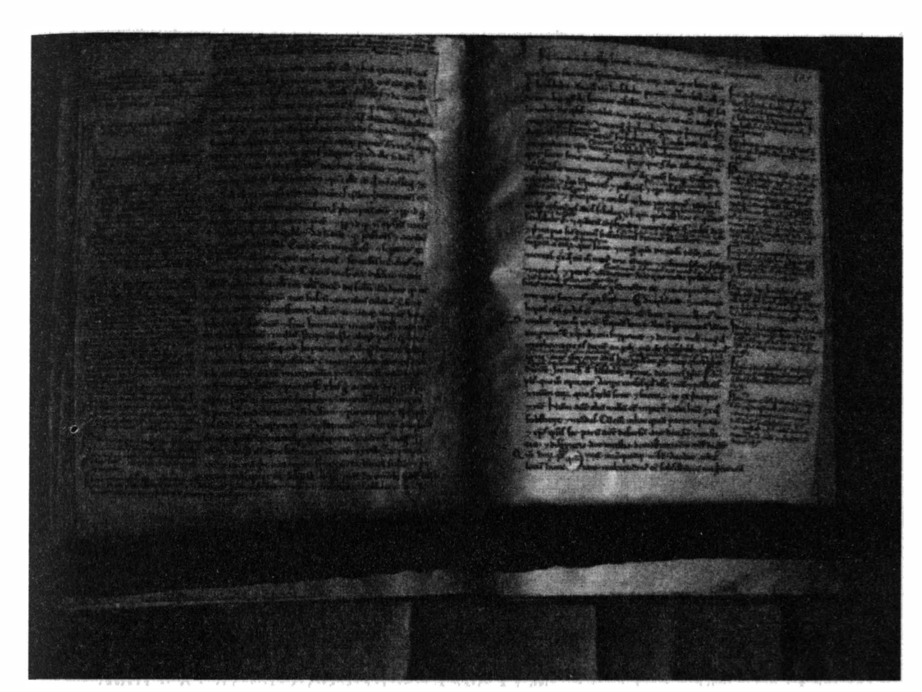
Dos manuscritos del siglo XII contienen la mayor parte de sus traducciones. Están conservados en la biblioteca de Avranches y llevan los números 221 y 232. El manuscrito 221, que fue copiado en Mont-Saint-Michel,[32] incluye la *Física*, el *De anima* y el *De memoria*; constituye por tanto la traducción más antigua del *De anima*, primera introducción a la psicología de Aristóteles en el mundo latino. El manuscrito 232, originario del norte de Francia, contiene la *Física*, la *Metafísica*, el *De longitudine et brevitate vitae*, el *De generatione et corruptione* y la *Ethica vetus*.

Testimonios contemporáneos sobre las actividades de Jacobo de Venecia

Roberto de Torigny, el gran abad de Mont-Saint-Michel (1154-1186), dejó en su *Crónica* un testimonio relacionado con la actividad del traductor Jacobo de Venecia. El manuscrito, conservado en la biblioteca municipal de Avranches, contiene una glosa intercalada en las líneas dedicadas a los anexos 1128/1129 que señala las traducciones y los comentarios realizados por Jacobo de Venecia «algunos años antes», lo que los situaría en torno a 1125. La glosa, con toda probabilidad escrita personalmente por Roberto de Torigny, data de los años 1154-1157. Es decir, que el abad sintió la necesidad de hacer aquel recordatorio, prueba de la importancia que atribuía al fenómeno. Un asombroso volumen de actividad, si hemos de creer al anfitrión de Mont-Saint-Michel. Roberto subraya que Jacobo de Venecia se dedicó a dicha tarea «aunque tuvo a su disposición una traducción antigua de esos libros». No sabemos quién fue el autor de esta traducción más antigua. En cualquier caso, los libros en cuestión excluyen, al menos en parte, a Boecio. Este testimonio del abad de Mont-Saint-Michel es una señal suplementaria de la precocidad de los cristianos de Europa en los proyectos de traducción de los textos de Aristóteles.

Juan de Salisbury, obispo, teólogo y filósofo, fue el primer sabio que comentó en Europa la *Lógica* de Aristóteles, incluidos los *Segundos analíticos*, en su *Metalogicon*, redactado en 1159. Sólo podía dedicarse a esta tarea si disponía de una versión completa del *Organon*, lo que implica la existencia de una traducción anterior a las efectuadas en Toledo.[33] Y, pese a que Juan de Salisbury no menciona el nombre de Jacobo de Venecia, el texto que utiliza es sin duda el suyo, aunque también conoce otra traducción, anónima, de los *Segundos analíticos*.

El prelado inglés es sensible a la calidad de las versiones que posee. En una carta dirigida seguramente hacia el año 1167 a su amigo Ricardo, archidiácono de Coutances (y futuro obispo de Avranches en 1170), amigo a su vez de Roberto de Torigny, Juan de Salisbury pide que copien para él las obras de Aristóteles, y que le hagan también glosas cuando el texto es difícil. Y es que tenía algunas dudas sobre la exactitud de las traducciones:



Glosas sobre la *Metafísica* de Aristóteles en la traducción de Jacobo de Venecia. (Ciudad de Avranches, Biblioteca municipal, Ms 232, ff. 208v-209, siglo XII.)

> Renuevo las plegarias que ya hice hace mucho tiempo: hacedme consignar por escrito los libros de Aristóteles que vos tenéis, así como las glosas sobre san Marcos, y en este asunto os ruego que no miréis por mis gastos, sea cual sea la razón. Os ruego y os suplico de nuevo que hagáis glosas donde los pasajes de las obras de Aristóteles son particularmente difíciles, sobre todo porque observo con cierta desconfianza el texto de mi traductor, pues, aunque fue elocuente, era, sin embargo, como me han dicho a menudo, menos competente en gramática.[34]

No en vano, está demostrado que Jacobo de Venecia cometió algunos errores en su trabajo y que no tenía un conocimiento muy amplio de la mitología griega.[35] Por último, el estudio de los manuscritos prueba que Jacobo de Venecia poseía obras griegas de otros autores, aparte de Aristóteles, pues recoge sus comentarios y los traduce en los márgenes o entre las líneas de su texto. Eso es lo que sucede, en concreto, con los manuscritos de

Avranches 221 y 232 y con un tercero, conservado en Oxford.[36] Los tres datan del siglo xii y presentan un gran número de estas glosas, que dan cuenta del saber de Jacobo de Venecia y de la variedad de libros griegos de los que disponía en el primer tercio del siglo xiii.

La impresionante difusión de las traducciones de Jacobo de Venecia

Las traducciones de Jacobo de Venecia tuvieron un éxito asombroso. Recordemos que ciertas crónicas medievales sólo han llegado a nosotros a través de tres o cuatro manuscritos, o incluso uno solo.[37] Lo mismo sucede con numerosos escritos universitarios. Sin embargo, las traducciones de Jacobo de Venecia ofrecen un perfil especial, como podemos apreciar en el caso de la *Física*, la *Metafísica* y los *Segundos analíticos*, que son las grandes contribuciones del traductor de Mont-Saint-Michel.

Por lo que respecta al texto de la *Física*, aparte de los dos manuscritos de Avranches del siglo xii se han identificado alrededor de *cien* manuscritos solamente para el siglo xiii, a los que hay que añadir unos quince más de finales del siglo xiii o comienzos del xiv.[38] Estos textos están diseminados por toda Europa occidental, principalmente en Francia e Inglaterra.[39]

La *Metafísica* se encuentra recogida en tres manuscritos del siglo xii que no incluyen más que el texto de Jacobo de Venecia, los de Avranches, Bolonia y Oxford.[40] El manuscrito de Oxford podría ser perfectamente el que tenía Juan de Salisbury; en cualquier caso, su existencia confirma los vínculos entre la obra de Jacobo de Venecia y los teólogos ingleses del siglo xii. Más tarde, en el siglo xiii, se identifican treinta y nueve manuscritos que retoman la traducción de Jacobo de Venecia asociándola a otra, llamada *Composita*, obra de un autor anónimo.[41] Entre estos manuscritos del siglo xiii domina de nuevo el norte de Europa, aunque también destaca el Vaticano.[42]

En cuanto a la traducción de los *Segundos analíticos*, su difusión es espectacular: doscientos ochenta y nueve manuscritos, de los cuales ciento cincuenta solamente en el siglo xiii. Estas cifras resultan sorprendentes, sobre todo para una obra tan compleja como la de Aristóteles. Para el siglo xii disponemos de un manuscrito conservado en el Vaticano[43] cuya

existencia demuestra la rápida difusión, desde Mont-Saint-Michel, del texto de Jacobo de Venecia, nuevo indicio del precoz interés que despierta Aristóteles. También había un manuscrito del siglo XII en Chartres, pero fue quemado entre 1912 y 1944.[44] Entre las ciento cincuenta copias del siglo XIII, el norte de Francia aparece de nuevo especialmente bien representado;[45] las dos copias ubicadas más al sur están en Toulouse (siglo XIII) y en Lyon (siglo XIII igualmente). Señalemos a título informativo que la traducción de las *Refutaciones de los sofistas*, por su parte, se encuentra en diez manuscritos.[46]

Parece, pues, que Francia, Inglaterra y la curia pontifical fueron los grandes centros de difusión de las traducciones greco-latinas de Aristóteles. Ya no se puede, a la vista de estos nombres, afirmar que Occidente no prestó atención a la filosofía griega, ni que las traducciones realizadas del griego al latín desde el siglo XII fueron un fenómeno menor.

Las traducciones greco-latinas de Jacobo de Venecia circularon por toda Europa. En Inglaterra, un allegado de Juan de Salisbury, Herberto de Boseham, hace una clara alusión al primer motor de Aristóteles en su *Liber melorum*, que data de mediados del siglo XII y toma como referencia los libros VIII y X de la *Física*.[47] El texto de Jacobo de Venecia se utilizó probablemente en Salerno: Bartolomé lo menciona en los años 1150-1160, y más tarde, hacia 1170, otros dos médicos salernitanos, Urso de Lodi y Mauro, los emplean.[48]

En 1179, el clérigo imperial Hugo de Honau redacta un tratado filosófico-teológico, el *Liber de homoysion et homoeysion*, que recoge las primeras líneas de la traducción de la *Física* de Jacobo de Venecia y toma prestados otros pasajes del texto, en total unas cuarenta líneas, lo que indica que tenía un ejemplar de la *Física* en sus manos.[49] Sin embargo, Hugo de Honau estuvo en varias ocasiones en Bizancio al servicio del emperador Federico Barbarroja en 1170/1173 y 1179, y mantuvo contactos frecuentes con eruditos latinos instalados en Constantinopla, como Hugo de Pisa, así como con traductores de la corte imperial. Era además gran admirador de los griegos, en quienes veía la «fuente de toda sabiduría».[50]

Hacia 1200, el naturalista Alejandro Neckam elogia los *Segundos analíticos* de Aristóteles citando un texto que es el de la traducción de Jacobo de Venecia.[51] Más tarde, el teólogo y filósofo inglés Roberto Grosseteste

(1170/1175-1253) utiliza y comenta los *Segundos analíticos* ante sus estudiantes de la universidad de Oxford hacia 1230. P. Rossi, editor de dicho texto, determinó «con seguridad» que el teólogo franciscano había trabajado a partir de la versión de Jacobo de Venecia y de sus glosas.[52] Además, el bellísimo manuscrito de la *Ética a Nicómaco* conservado en la biblioteca de Avranches incluye un gran número de glosas marginales, con letra muy fina y legible, que hemos de atribuir a Roberto Grosseteste; parece que el manuscrito procedía inicialmente de un convento dominicano y llegó a Mont-Saint-Michel en 1391.[53] Por último, a finales del siglo XIII, Guillermo de Moerbeke se dedicó a revisar la traducción de los *Segundos analíticos* del clérigo veneciano.[54]

Los dos nombres principales de la reflexión teológica y filosófica del siglo XIII, Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, también utilizaron traducciones greco-latinas de la *Física*, la *Metafísica* y los *Segundos analíticos*. Alberto Magno tuvo en sus manos la traducción de los *Segundos analíticos* de Jacobo de Venecia. En realidad habla de la «traducción de Juan»,[55] pero L. Minio-Paluello constata que muy a menudo los términos griegos se traducen como sólo lo hizo Jacobo de Venecia. También ha quedado demostrado que santo Tomás de Aquino utilizó un manuscrito que contenía la traducción de Jacobo de Venecia y la *Composita*.[56] Después encontramos huellas de las traducciones de Jacobo de Venecia hasta finales del siglo XIV, y, si hemos de creer a L. Minio-Paluello, parece ser que le debemos buena parte de nuestro vocabulario filosófico.

2. LAS OTRAS TRADUCCIONES GRECO-LATINAS Y SU DIFUSIÓN

Jacobo de Venecia no fue el único que llevó a cabo una labor de traducción de las obras de Aristóteles. La *Física*, la *Metafísica*, los *Segundos analíticos* e incluso los *Tópicos*[57] atrajeron también la atención de otros traductores, anónimos, pero cuya empresa confirma la importancia de las transcripciones efectuadas directamente a partir de los textos griegos.

La *Física* fue objeto de otra traducción, conocida con el nombre de *Translatio vaticana* porque el único manuscrito conservado descansa en los archivos del Vaticano.[58] A. Mansion, su primer editor, sostenía que esta

versión era todavía más antigua que la de Jacobo de Venecia, porque, según él, éste se inspiró en aquélla y la corrigió en varias ocasiones.[59] Sin embargo, los editores más recientes, F. Bossier y J. Brams, defienden, por el contrario, que el texto de Jacobo de Venecia influyó en el autor de la *Vaticana*, aunque nadie puede afirmar que éste realizara una revisión del primero.[60] Sea como fuere, lo importante es que la corte pontifica fue realmente un centro de estudios del pensamiento de Aristóteles desde el siglo XII. Por otro lado, el análisis del vocabulario utilizado demuestra que Alberto Magno tuvo en sus manos el texto de la *Física* en la traducción *vaticana*.[61]

Los *Segundos analíticos* también fueron objeto de otra traducción. Ésta fue efectuada a partir del texto griego y atribuida a un desconocido, sin duda llamado «Juan», que respondía en este caso a la demanda de un sabio, un «doctor», como señala en su prólogo.[62] El nombre «Juan» figura con todas las letras en un manuscrito parisino de la traducción de Jacobo de Venecia, en una glosa que corregía dicha versión con ayuda de la *Translatio Iohannes*.[63]

La obra de «Juan» tiene que datar de antes de 1159, porque Juan de Salisbury hace una rápida alusión a ella, comparándola con la de Jacobo de Venecia y calificándola de más reciente (*novam*).[64] De ella existe un solo manuscrito, en cuyo prólogo el autor explica su proyecto:

> En efecto, la traducción de Boecio no nos ha llegado en su totalidad, y lo que se ha conservado está oscurecido y viciado.[65] Además, los maestros del norte de Francia demuestran con su silencio que la traducción de Jacobo está envuelta en las tinieblas de su oscuridad, ellos que no se atreven a difundir el conocimiento de este libro, aunque lo poseen, así como los comentarios de ese mismo Jacobo.[66]

La mención a los «maestros del norte de Francia» hace pensar en dos grandes centros culturales de mediados del siglo XII: las escuelas de Chartres y París. Sin embargo, en Chartres, Guillermo de Conches (muerto en 1154), que tuvo como alumno a Juan de Salisbury, disponía de varias traducciones de Hunayn ibn Ishaq —en particular la de la *Isagoge* de Porfirio— y, hacia 1140, Thierry de Chartres poseía una colección completa

de las obras lógicas de Aristóteles, a excepción, no obstante, de los *Segundos analíticos*. Esto confirma la importancia del interés atribuido a Aristóteles en la zona septentrional del reino a mediados del siglo XII. Sin duda «Juan» tradujo, como explica él mismo, a partir del griego:

> Mientras estaba ocupado en numerosas actividades, su elección se inclinó hacia mí y me llevó a traducir del griego al latín los *Segundos analíticos*, algo a lo que me dediqué con mayor gusto aún porque sabía que ese libro encerraba una ciencia abundante, y porque era evidente que su conocimiento no debía en nuestra época seguir oculto a los latinos.[67]

La existencia de esta obra de encargo, realizada sin duda a petición de un abad o un obispo, demuestra que en el norte de Francia había personas que conocían el griego y también que en esta región se disponía de manuscritos griegos de determinadas obras de Aristóteles, las mismas que pensábamos que Occidente sólo había conocido gracias a las versiones transcritas en Toledo. Vemos también que el contenido de los *Segundos analíticos* interesa porque incluye mucha «ciencia» y, por tanto, que hay interés en difundir lo que los «latinos no deben ignorar».

Esta nueva traducción de los *Segundos analíticos* tuvo más éxito de lo que la existencia de un solo manuscrito completo pudiera hacernos pensar. No en vano, aparece mencionada en las anotaciones marginales incluidas en las copias de la versión de Jacobo de Venecia y se utiliza para corregir esta última. Así, el manuscrito de Salamanca[68] recoge de ella ciento cincuenta correcciones. Una glosa de un manuscrito de Oxford recurre a la traducción de Juan para completar un término que falta en la de Jacobo de Venecia, que es, como podemos inferir, la traducción de referencia...[69] Otros cincuenta manuscritos, aproximadamente, acuden igualmente a ella para corregir el texto de Jacobo de Venecia, rellenar un hueco o insertar una nota.[70] Todo ello demuestra, aunque solamente se haya conservado un único ejemplar de la traducción de «Juan», la magnitud de su difusión y la preocupación tanto de los copistas como de los usuarios por poder disponer de las mejores traducciones posibles, exigencia cuya importancia en la historia cultural de la Edad Media europea hemos señalado más arriba.

Se conocen dos traducciones más de la *Metafísica* que datan del siglo xii. Una la llaman los especialistas *media* o *anonyma* y la otra *composita*.

La traducción *anonyma*, fechada por los expertos en la segunda mitad del siglo xii, también fue realizada directamente a partir del griego.[71] No se trata, por tanto, de una obra de Gerardo de Cremona, en cuyo catálogo de traducciones, por otro lado, no figura la *Metafísica*, y mucho menos de la de Miguel Escoto, realizada en el primer tercio del siglo xiii. G. Vuillemin-Diem, gracias a un estudio muy preciso de las técnicas de traducción y de la selección del vocabulario, demostró que su autor era también el de la *Translatio vaticana* de la *Física*.[72] Su traducción de la *Metafísica* debía de ser completa: de los catorce libros del texto de Aristóteles, no falta más que la traducción del libro XI. Los manuscritos de esta traducción de la *Metafísica* son también sorprendentemente numerosos: veinticuatro datan de los siglos xiii y xiv, y de ellos dieciséis son sin duda alguna del siglo xiii.[73] Es una lástima que la historia no haya permitido que llegase hasta nosotros el nombre de este hombre capaz de traducir la *Metafísica* y la *Física* de Aristóteles, un segundo Jacobo de Venecia a fin de cuentas...

La traducción llamada *composita* retoma la de Jacobo de Venecia y data también de la segunda mitad del siglo xii.[74] El autor también es desconocido. No sabe más griego que Jacobo de Venecia, pero su estilo en latín es más fluido y más puro.[75] No sabríamos decir si trabajó a partir de una versión griega, ayudándose de la traducción de Jacobo de Venecia, o si, solución más sencilla para él, hizo suyo el texto de Jacobo de Venecia y corrigió algunas cosas en función de sus gustos. Dicho de otro modo, es difícil saber si se trata de una simple revisión o de una creación original, pero, dado que el dominio del griego no parece completo en el caso de este autor, es más probable que su obra fuera una revisión. Este punto invita todavía más a pensar que efectivamente Jacobo de Venecia había realizado una traducción íntegra de la *Metafísica*. La obra tuvo un éxito absoluto, ya que existen alrededor de treinta manuscritos de ella en el siglo xiii.

Estas primeras traducciones de la *Metafísica* son utilizadas por Pedro Lombardo: de hecho, el autor de las *Sentencias*, en una glosa marginal introducida en uno de sus manuscritos, dice haber estudiado el texto de Aristóteles en 1175.[76] En 1220, Guillermo el Bretón señala que, diez años antes, «se leían en esa época en París ciertos libros de Aristóteles, que se llamaban

"composites" y que enseñaban la *Metafísica*; esos libros los habían traído recientemente de Constantinopla y traducido del griego al latín».[77]

Es probable que la introducción de estos libros estuviera relacionada con la toma de la ciudad por los cruzados en 1204. La observación de Guillermo el Bretón demuestra no sólo que seguían llegando manuscritos griegos a Occidente sino que continuaban los proyectos de traducción del griego al latín. No hay duda de la existencia de la rama griega de transmisión directa a Occidente de las obras de Aristóteles (o de Platón). En 1210, el papado prohibió la lectura de los libros naturalistas de Aristóteles, pero no la de la *Metafísica*, aunque ésta fue objeto de la misma sanción en 1215.[78] En realidad, estas medidas no tuvieron ningún alcance, y los textos incriminados se siguen enseñando en Toulouse en 1229.

Primeros comentarios a la obra de Aristóteles: el papel de Mont-Saint-Michel

Parece ser que el papel de Mont-Saint-Michel en el proceso de difusión del pensamiento de Aristóteles fue esencial, pero las destrucciones de la Segunda Guerra Mundial dañaron considerablemente el patrimonio de la abadía. Con todo, el mueble que albergaba los libros conservó algunas de las traducciones greco-latinas de Aristóteles en manuscritos contemporáneos a dichas traducciones, o ligeramente posteriores.[79] Aparte de un manuscrito del siglo x, hoy desaparecido, que contenía un resumen de las *Categorías*, varias de estas fuentes se remontan a mediados del siglo XII, a la época de Roberto de Torigny. Todas esas traducciones se hicieron a partir del original griego.

La biblioteca municipal de Avranches conservó nueve manuscritos de las obras de Aristóteles en latín que contienen las traducciones greco-latinas de treinta y un textos del filósofo.[80] El más viejo data de los siglos x y XI: reúne copias de las obras de la *Lógica*, sobre todo las *Categorías*, y pone de manifiesto la antigüedad del interés atribuido por los monjes de la abadía a los libros de Aristóteles. Sin duda es obra de un monje griego, Anastasio el Veneciano, atraído por la reputación de Mont-Saint-Michel y por la proximidad del monasterio de Bec-Hellouin y su sabio abad Lanfranc,

futuro arzobispo de Canterbury.[81] Bec fue el lugar en el que se formó San Anselmo, el cual, como sabemos, tomó de Aristóteles el concepto de necesidad, que se convierte en una noción fundamental de su teología racional.[82] C. Viola sostiene que, «aunque Anselmo sólo menciona el nombre de Aristóteles de manera excepcional, la influencia científica de éste no ofrece ninguna duda».[83] La abadía de Bec poseía además todas las traducciones elaboradas por Boecio, como demuestra un inventario de su biblioteca.[84] Roberto de Torigny, que fue monje en Bec e hizo allí sus estudios antes de ser designado abad de Mont-Saint-Michel el 27 de mayo de 1154, tuvo conocimiento de la obra de Aristóteles ya en su juventud. Después fundó en Mont-Saint-Michel un *scriptorium* que permitió formar una importantísima biblioteca, que incluía, según sus propias palabras, ciento cuarenta volúmenes.[85] No es difícil entender su interés, hacia 1157, por modificar su *Crónica* insertando una glosa relativa a la actividad de Jacobo de Venecia.

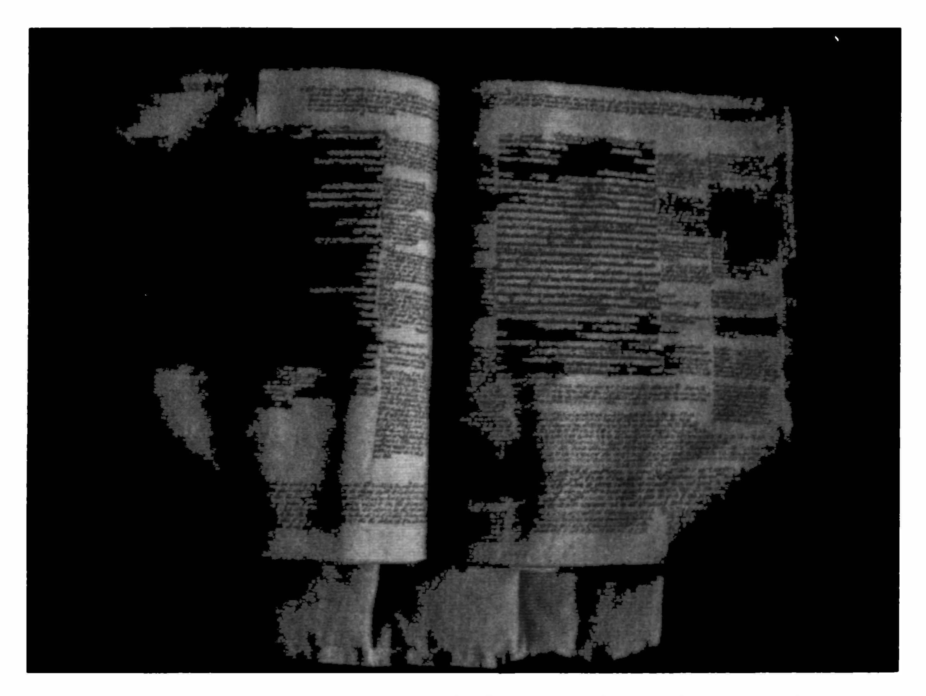
Fue en Mont-Saint-Michel donde se copiaron los manuscritos 221 y 232 de Avranches, tal y como atestiguan sus marcas de procedencia.[86] El manuscrito 232 sirvió sin duda de modelo a los copistas para la difusión de las obras de Aristóteles. Tres de los tratados aristotélicos que contiene, la *Metafísica*, el *De generatione et corruptione* y la *Ethica vetus*, se encuentran en un manuscrito del siglo XII de la biblioteca de Oxford, también originario del norte de Francia.[87] Aparte, tal vez, del *De generatione et corruptione*, que tiene una copia en Oxford que parece más antigua, los textos conservados en los manuscritos de Avranches constituyen en su totalidad los documentos más antiguos que poseemos de estas primeras traducciones latinas de Aristóteles.

Los otros siete manuscritos de Avranches con obras de Aristóteles o de otros autores griegos pertenecieron todos a Mont-Saint-Michel y figuran en el inventario del *armarium* de la abadía. El espectacular conjunto de manuscritos de Aristóteles originarios de Mont-Saint-Michel que posee la biblioteca de Avranches demuestra el interés de los monjes por la filosofía y la ciencia griegas a mediados del siglo XII.

Además, estos hombres no se limitan a traducir a Aristóteles, también lo comentan: en la mayoría de los manuscritos de Avranches aparece un gran número de glosas marginales e interlineales. A menudo cubren la to-

talidad de los márgenes, y en algunos casos también la parte superior e inferior de las páginas, hasta el punto de constituir un texto más largo que el que comentan.[88] Estas glosas, que presentan en ocasiones una escritura muy cuidada, constituyen la exégesis latina más antigua de las obras de Aristóteles; merecerían ser editadas y traducidas.

¿Quién redactó estos breves comentarios? En el caso de la *Metafísica*, su autor es indiscutiblemente Jacobo de Venecia: la técnica de traducción empleada para estas glosas es idéntica a la que permitió la elaboración el texto en latín de Aristóteles. Esto confirma el planteamiento de Roberto de Torigny, que lo calificaba no solamente de traductor sino también de comentador. Hemos de señalar también que un manuscrito de Toledo habla explícitamente de «la traducción y los comentarios traducidos por ese mismo Jacobo».[89] No sabemos si las demás anotaciones son traducciones de comentarios griegos anónimos incluidos a su vez en los márgenes de los



Glosas añadidas a la traducción de las *Refutaciones de los sofistas* de Aristóteles. (Ciudad de Avranches, Biblioteca municipal, Ms 227, ff. 104v-105, siglo XIII.)

manuscritos griegos o si estamos en presencia de glosas realizadas por los traductores. En este último caso, sus autores podrían pertenecer al entorno de Ricardo, archidiácono de Coutances, a quien Juan de Salisbury pidió que añadiera notas explicativas a los textos de Aristóteles.

Fue por tanto en Mont-Saint-Michel, en la primera mitad del siglo XII, donde, por primera vez en Occidente, se comentaron, con ayuda de textos griegos, los *Primeros* y los *Segundos analíticos*, el *De anima*, el *De generatione et corruptione*, la *Ethica vetus*, el *De memoria*, la *Physica* y la *Metaphysica vetustissima*. Nada más y nada menos.

En consecuencia, las traducciones de Jacobo de Venecia, de «Juan», de aquel al que podemos llamar el anónimo del Vaticano y de otro desconocido autor de la *Metaphysica Composita* precedieron a las traducciones llegadas de España y tuvieron un éxito enorme.

Estos traductores no habrían trabajado tanto de no ser por la demanda surgida en el entorno de los abades y los teólogos del norte de Francia o de Inglaterra. Al hilo de los manuscritos, las correspondencias, las glosas, vemos cómo se van sumando una serie de indicios que dan cuenta de la existencia de un importante núcleo de intelectuales interesados no sólo en la filosofía de Platón, algo que ya sabíamos, sino también en la de Aristóteles: Jacobo de Venecia, Juan de Salisbury, Herberto de Boseham, etc. Una cosa es, pues, irrefutable: en la primera mitad del siglo XII, en el norte de Francia y en Inglaterra, en Mont-Saint-Michel, Coutances, Chartres, París, Oxford, se inició una vasta campaña de traducción de las obras filosóficas y científicas de Aristóteles a la que dieron continuidad mecenas y lectores, y un rico entorno de teólogos y filósofos, apasionados por el *logos* griego.

Las actividades de traducción y reflexión filosófica que inauguró la abadía de Mont-Saint-Michel, atestiguadas por la actual presencia de los manuscritos, hacen de ésta uno de los primeros núcleos del desarrollo intelectual de la Edad Media. En torno a ella se abrió un frente pionero de la cultura europea a partir de la primera mitad del siglo XII. Europa hunde allí parte de sus raíces, sin duda más que en las orillas del Éufrates.

IV

ISLAM Y SABER GRIEGO

> Nuestra religión y nuestro imperio son árabes y gemelos [...]. Las ciencias de todos los países han sido traducidas al árabe y embellecidas con ello [...]. Preferiría ser injuriado en árabe que alabado en persa.[1]

¿Debemos deducir del torrente de traducciones efectuadas por los siríacos que el espíritu del racionalismo griego se difundió por el universo musulmán? Esta cuestión, muchas veces abordada, se ha resuelto a menudo en un mismo sentido, el de la helenización del Islam. Con la llegada al poder de los Abasíes en 751 se produjo, según varios historiadores, una mutación de enorme magnitud: el Islam se abrió con entusiasmo al saber antiguo, del que había bebido durante largo tiempo, para conferirle a continuación una nueva dimensión.[2] Aunque apenas encontramos referencias explícitas a la ciencia iraní o india en los autores musulmanes, la herencia griega sí aparece mencionada —sin perjuicio de ser discutida—, y está muy bien considerada entre los sabios: Avicena se inspira en Platón —a decir verdad, sobre todo en los neoplatónicos— y Averroes lleva a cabo un amplísimo comentario del conjunto de la obra de Aristóteles. ¿Confirma esto la tesis de un «Islam de las Luces», ávido de ciencia y filosofía, guiado por los califas ilustrados, cuyo prototipo es Al-Mamun (813-833), o la realidad presenta otros matices?

Por otro lado, hablar de «mundo musulmán» es poco satisfactorio: dentro de él, en muchas actividades que denominamos científicas (astronomía, matemáticas, medicina) destacan no musulmanes: cristianos, judíos, sabeos. El idioma empleado por los eruditos fue el árabe, pero la realidad que se esconde detrás de este término es compleja y está llena de matices. Aunque muchos sabios eran árabes (Hunayn ibn Ishaq) o arabi-

zados (Yuhanna ibn Masawayh), los persas convertidos al Islam también destacaron como matemáticos, médicos, filósofos (Avicena) o historiadores (Tabari, Baladuri). Hemos de distinguir por tanto las actitudes de los musulmanes y los no musulmanes frente al legado antiguo con el fin de evaluar la importancia, la naturaleza y los límites de la helenización del mundo islámico, concebido como el universo político y civilizacional en el que domina el Islam-religión y la lengua común es el árabe, pero donde los sabios pertenecen a pueblos y creencias diversas.

Por último, tanto en Damasco o Bagdad como en Bizancio, el número de personas alfabetizadas, de «lecto-escritores», no era, entre los siglos VIII y XII, muy elevado. El analfabetismo era mayoritario, como lo era en esa misma época en Occidente.[3] Preguntarse sobre la difusión de un saber es, por tanto, interesarse por un número restringido de personas, por otro lado difícil de calcular debido a la ausencia de fuentes suficientes. En cualquier caso, sabían leer y escribir dentro del *Dar al-Islam* los juristas, los ulemas, los imanes encargados de dirigir la oración, una parte de los oficiales superiores, los funcionarios responsables de recaudar los impuestos, incluso los campesinos instruidos... De todos ellos, ¿cuántos se dedicaban a las ciencias, las matemáticas o la filosofía? No más que en Bizancio en la misma época, quizá menos, por razones culturales o políticas; el estudio del Corán y sus comentarios (*tafsir*) o las investigaciones sobre los hadices y sus cadenas de transmisores acaparaban a un gran número de mentes.

1. EL ISLAM ANTE EL SABER GRIEGO: ¿BIENVENIDA, INDIFERENCIA O RECHAZO?

En presencia del saber antiguo, la actitud de los nuevos amos del Próximo Oriente podía ser cuádruple: bienvenida, rechazo, indiferencia y préstamos selectivos a través de un filtro cultural o religioso. A menudo se impuso la indiferencia, pero también hubo muchos casos de rechazo radical. En general se retuvo del legado griego aquello que no contradecía la enseñanza coránica. La recepción positiva fue ultraminoritaria, aunque se dio en hombres excepcionales, como Avicena, Albumasar o Averroes. Sin embargo, esta adhesión no excluyó las adaptaciones.

Grecia: un universo extranjero

Los cristianos de Europa no podían por menos que sentirse en cierta medida los herederos de Grecia; conocían —aunque mal— a algunas de sus figuras históricas, distintos monasterios habían albergado resúmenes de la *Ilíada*[4] y los Padres griegos no eran completamente desconocidos. La cultura romana, por su parte, nunca se había olvidado en los claustros, en los que se conservaba, copiaba y leía a Virgilio, Ovidio, Cicerón, Lucano o Séneca.

Por el contrario, Grecia —igual que Roma— representaba un mundo radicalmente ajeno para el Islam, por razones religiosas pero también políticas, ya que el Imperio bizantino seguía, al cabo de los siglos, poniendo obstáculos a la expansión musulmana, tanto en el Mediterráneo como en Asia Menor. Por lo general, los musulmanes no se interesaron por las lenguas de los pueblos conquistados. Ello responde a varias razones lógicas. Por una parte, el árabe era la lengua sagrada por excelencia, la de la revelación. Correspondía, pues, a los demás pueblos acercarse a ella, y no a los árabes aprender las lenguas de los paganos o de las «gentes del Libro». En segundo lugar, la lengua griega era el soporte de concepciones cristianas, e incluso paganas, si nos remontamos a los filósofos de la Antigüedad. Sin embargo, desde la época de su predicación, Mahoma advertía encarecidamente a los musulmanes contra aquello que pudiera alejarlos de la verdadera fe que él había predicado. En este sentido, el universo de los griegos de la Antigüedad era tan rechazable como el de la *Jahiliyyah* árabe, la época en la que el paganismo reinaba en La Meca y en el Hiyaz. Por último, los conquistadores, nuevos dueños de vastos espacios, emprendieron la tarea de arabizarlos progresivamente, por razones de eficacia administrativa, militar y política.[5]

Aunque no aprendían el griego, los califas o los emires se rodeaban de traductores de origen heleno, copto o siríaco. El fenómeno se prolongó en el tiempo. Tenemos un testimonio de ello en el siglo x, en una carta de Aretas, humanista bizantino y metropolita de Cesarea, que escribe al emir de Damasco. No emplea en esta ocasión el griego clásico, sino el griego del día a día, llamado «demótico», con el fin, explica una nota marginal, de que lo entiendan los sarracenos.[6] Sin duda los intérpretes del emir, proba-

blemente cristianos, no conocían el griego clásico, cuya práctica se estaba resquebrajando por aquel entonces en Siria.

Al igual que los juristas, ni los imanes ni los ulemas musulmanes se preocupaban por aprender griego: su dominio se convirtió así en patrimonio privativo de los cristianos. Al permanecer ajenas a la lengua, las élites musulmanas sólo tenían un acceso indirecto al pensamiento y la ciencia griegos.

De los Omeyas a los Abasíes: el filtrado selectivo del saber griego

En la época omeya (661-751) no se fomentó apenas el campo de las ciencias profanas.[7] Razones políticas, militares y religiosas explican este hecho. La principal preocupación de los califas omeyas, después de la terrible conmoción de la *fitna*[8] y de las guerras intestinas entre partidarios y adversarios de Alí (656-680), fue la de fijar el texto coránico y evitar cualquier desviación que atentara contra la letra eterna del Libro de Dios. Aceptar la introducción de un pensamiento griego racionalista en un momento en el que había que reafirmar la ortodoxia religiosa habría sido una mala estrategia. Por eso el reinado de Abd al-Malik (685-705), asistido por Al-Hajjaj, fue un período clave para la constitución de los textos coránicos, el fortalecimiento de la posición del saber islámico y la arabización lingüística.[9]

La conquista de una parte del Imperio bizantino (Siria, Palestina, Egipto, Magreb) puso a los árabes musulmanes en contacto con un mundo del que desconfiaban: los vencedores se instalaron lejos de las ciudades, en campamentos fortificados, y no entablaron relación con las élites culturales del Imperio griego, del que, por otro lado, muchos habían huido.[10] Aunque no es seguro que Amr ibn al-As, cuyos sellos llevaban la imagen de un toro en plena embestida,[11] general a las órdenes del califa Umar, incendiara la biblioteca de Alejandría en 646 —es más probable que dejara que se propagase un fuego accidental—, la afirmación que se le atribuye en esta ocasión, aunque apócrifa, viene a reflejar la mentalidad de los conquistadores: «Si estos libros ya contienen lo que está en el Corán, son inútiles. Si contienen cosas que son contrarias a él, son dañinos». En los dos casos, las obras podían arder.

El rechazo —o la indiferencia— frente al saber griego se manifiesta también en la destrucción de los centros culturales que eran los monasterios, donde los musulmanes no actuaban de manera distinta a los vikingos. El propio monte Athos sufrió violentos ataques: en la «montaña sagrada» de los ortodoxos, el convento de Vatopediou —el más importante después del de la Gran Laura imperial, al igual que el monasterio georgiano de Iviron— fue, al parecer, parcialmente saqueado en 862. Los ataques lanzados a través de Anatolia por los califas —el célebre Harun al-Rashid dirigió grandes expediciones armadas por todo el norte de Asia Menor en 782, 805 y 806, sobre todo en Paflagonia y Bitinia, hasta los muros de Nicea— no tenían como objetivo hacerse con los manuscritos que contenían la ciencia griega, sino procurarse el botín a costa de los grandes dominios territoriales que poseían los monasterios o los ricos propietarios bizantinos. D. Jacquart habla en este sentido de «episodios de criba destructora en las bibliotecas».[12]

En el Mediterráneo, las incursiones fueron anuales, o casi. Las islas cayeron una tras otra. Rodas en 807, Creta en 825-827, las Cícladas en 826-828. El sur de Italia fue atacado en varias ocasiones: toma de Brindisi en 834, toma de Capua en 840 y constitución de un emirato árabe en Bari. Sicilia, objetivo prioritario (toma de Palermo entre 830 y 834 y de Mesina en 839), fue ocupada casi en su totalidad a partir de 854; Siracusa cayó en 878. Los lugares más prestigiosos de Occidente tampoco se libraron de aquellas expediciones. En 846, un repentino ataque incendió la basílica de San Pedro de Roma, tras lo cual el papado hizo erigir la muralla de la famosa Ciudad Leonina. En 881, los monjes de San Vicente de Volturno fueron degollados, y dos años más tarde las grandes abadías de Farfa y Montecassino eran devastadas. Las razzias se repetían y la inseguridad perduró en el tiempo, hasta tal punto que San Vicente de Volturno fue ocupada de nuevo hasta 914 y Montecassino, uno de los monasterios más importantes de Occidente, no pudo volver a acoger monjes hasta 949. La lista de iglesias y monasterios destruidos por los musulmanes en el sur y el centro de Italia, y la de las poblaciones esclavizadas en Sicilia, Apulia, Calabria, Dalmacia, etc. sería muy larga.

Aunque las razzias en el Mediterráneo traían consigo numerosas destrucciones, en algunos casos las expediciones se saldaron con la toma del

botín en forma de libros. Este hecho está constatado por varios autores musulmanes: Al-Masudi (muerto en 956), Al-Qifti (1172-1248) o Ibn Abi Usayba (1194/1203-1270).[13] El libro de Al-Qifti (*Kitab Ikhbar al-ulama bi akhbar al-hukama*, dedicado «a los eruditos y los sabios») es el que contiene más información sobre la historia de la tradición griega en el Islam; sin embargo, puesto que se escribió en el siglo XIII y relataba hechos que se habían producido entre los siglos VIII y X, debe utilizarse con prudencia.

Los juristas musulmanes no se ponían de acuerdo sobre el uso que convenía hacer de estas adquisiciones. En general se consideraba que había que destruir las obras religiosas pero examinar los textos científicos. En algunos casos poco habituales, los libros formaban parte del tributo impuesto por los árabes a los bizantinos vencidos; así lo relata Said al-Andalusí (1029-1070) en el caso de Al-Mamun, que obtuvo de este modo obras filosóficas y médicas.[14] No obstante, Said al-Andalusí escribe con el fin de enaltecer a los Abasíes y denigrar a sus predecesores Omeyas. Por lo que respecta a la llegada al poder de los primeros, escribe: «Los espíritus salieron de su apatía y las inteligencias de su somnolencia».[15]

Con todo, aparte de este califa, ningún otro soberano abasí parece haber recurrido a esta práctica.[16] Algunos mecenas se interesaron por la traducción de obras médicas y encargaron trabajos a Hunayn ibn Ishaq: los que pidieron traducciones al siríaco eran todos cristianos, los que querían versiones árabes eran funcionarios o eruditos persas, preocupados, escribe Françoise Micheau, por acceder a un saber cuyo monopolio estaba en manos de los cristianos.[17] Entre estos últimos figuraban los tres hermanos Banu Musa, más conocidos por su búsqueda de manuscritos matemáticos griegos.[18]

Algunos califas también trataron de hacer venir manuscritos griegos desde Bizancio. Así lo confirma el caso de Al-Mahdi (775-785), que pidió al *catholicos* nestoriano Timoteo que le proporcionara una copia de los *Tópicos* de Aristóteles.[19] Y parece suceder lo mismo con Al-Mamun, al menos si creemos a autores desgraciadamente tardíos como Al-Nadim (muerto hacia 995-998) e Ibn Abi Usaybia, que evocan una misión enviada a tal fin a Bizancio en 815. ¿Pero quién más? Por otro lado, no hacía falta recurrir a los emperadores bizantinos para conseguir obras, ya que bastaba con hacer uso de las bibliotecas monásticas de los territorios integrados en el *Dar al-*

Islam. En este sentido, Hunayn ibn Ishaq cuenta cómo, deseoso de conseguir un libro de Galeno, acudió a Siria, Palestina y Egipto...[20]

Si el saber griego ve reconocida su importancia es en ocasiones para demostrar que el mundo musulmán ha sabido alcanzar su nivel. Esta forma de actuar no está exenta además de polémicas segundas intenciones relacionadas con los conflictos internos del *Dar al-Islam*. La obra de Said al-Andalusí ofrece un buen ejemplo de ello. Al-Ándalus se presenta como el punto de culminación de la ciencia griega; aunque las ciencias son universales, las autoridades en la materia siguen siendo los griegos (Aristóteles, Galeno, Ptolomeo). Al-Andalusí desarrolla la idea de que las ciencias se transmitieron de una generación a otra como un legado cultural. Elogia a los griegos, que desarrollaron todas las ciencias y cuyo saber fue útil a «todas las gentes». Elogio que lo lleva a denunciar la decadencia de las ciencias en el Islam desde el siglo XI —«no dejaban de despreciar las ciencias y los problemas eran continuos»— y a celebrar después una renovación que tuvo lugar a finales del siglo X y comienzos del XI, cuando el relevo del Oriente musulmán quedó en manos de Al-Ándalus. Said cita en este sentido sesenta y nueve nombres de sabios de la época de las taifas.[21]

Por otra parte, en Al-Ándalus no se incorpora la clasificación que distingue las ciencias tradicionales —o religiosas— de las ciencias racionales —o extranjeras— que existe en Oriente, por ejemplo en Al-Juarismi; sin duda porque en el primer caso los musulmanes no tenían enfrente una fuerte cultura científica extranjera —aparte de la medicina— y no sintieron por tanto la necesidad de protegerse o de filtrar. Este sentimiento de superioridad llega muy lejos. Ibn Abi Usaybia menosprecia a Avicena y relata que el médico Abu al-Ala Zuhr (muerto en 1130), a quien han llevado un ejemplar del *Qanun*, el tratado de medicina de Avicena, lo excluye de su biblioteca... ¡y utiliza los márgenes para escribir sus recetas![22]

¿El espíritu de Grecia en la «Casa de la Sabiduría»?

Según varios autores, los Abasíes crearon en el siglo IX un *Bayt al-Hikma*, una «Casa de la Sabiduría», que reunió a sabios de todas las confesiones y disciplinas;[23] una casa que dio origen a todas las traducciones de los textos

griegos bajo la dirección de un triunvirato: un persa musulmán, un judío y un cristiano (Yuhanna ibn Masawayh). En el origen de esta historia se halla un relato incluido por Al-Nadim en su *Fihrist* que cuenta que Al Mamun, después de ver a Aristóteles en sueños, había decidido hacer traducir la ciencia griega al árabe...[24] ¿Qué credibilidad hemos de conceder a este autor, librero de profesión y enamorado de los libros, cuyo texto es más de ciento cincuenta años posterior a los hechos relatados?

Apoyándose en Al-Nadim y en el pasaje en el que Said al-Andalusí elogia a Al-Mamun, M. Arkoun asocia la llegada de las obras griegas a la edificación del *Bayt al-Hikma*, descrita en estos términos:

> Astrónomos, matemáticos, pensadores, eruditos, traductores trabajan y se reúnen en la Casa de la Sabiduría [...]. Las colecciones de esta biblioteca principesca abierta a la élite ilustrada se enriquecen con los textos griegos recientemente traducidos. Lugar de consulta, de copiado, de encuentro, el *Bayt al-Hikma* hizo posible la difusión del saber antiguo: Aristóteles, Platón, Hipócrates, Galeno, Ptolomeo, Dioscórides, Euclides, todos los grandes nombres de la filosofía y la ciencia griegas se introducen desde entonces en tierra del Islam. Poderosa entrada que despertó nuevas curiosidades y dio un espectacular impulso a la razón como medio y garante del conocimiento.[25]

Estudios más precisos esta visión, cuyo entusiasmo debe atemperarse con un retorno a las fuentes contemporáneas de los hechos. Es significativo el elogio que construye Said al-Andalusí del califa Al-Mamun. Presenta a un soberano rodeado de «sabios», a los que «admitía en su intimidad, los recibía en audiencia privada, gustaba de consultarles, disfrutaba con sus encuentros». Said al-Andalusí precisa de qué sabios se trataba:

> Tal fue hasta el final la manera de ser de este califa con todos los eruditos, los jurisconsultos, los tradicionistas, los teólogos racionalistas, los lexicógrafos, los analistas, los métricos y los genealogistas.[26]

En esta enumeración reconocemos fácilmente a los sabios en el sentido musulmán del término, ulemas, juristas, historiadores. Los tradicionistas son los expertos en el hadiz, texto que recoge dichos o acciones de Mahoma y que está avalado por una larga cadena de testimonios, de «garantes»;

los teólogos racionalistas representan la corriente mutazilí, y son por tanto exégetas coránicos. La ciencia de los lexicógrafos les permite dominar la lectura del Corán, mientras que la de los genealogistas les sirve para redactar las *Tabaqat*, esas biografías tan extendidas en el Islam. Es el mundo del *'ilm*, el conjunto de las ciencias coránicas, el que rodea a Al-Mamun y al que él ha honrado, no el de la ciencia especulativa griega. No se evoca ni a filósofos, ni a matemáticos, ni a físicos.

La reputación del *Bayt al-Hikma* es, por tanto, en gran parte, una leyenda, forjada por los admiradores de los Abasíes, en especial los mutazilíes, en cuya trampa el historiador debe esforzarse por no caer. Es necesario, según las palabras de R. Marchand, «detectar la realidad que hay detrás del barniz de la historia recompuesta».[27]

¿A qué necesidad respondía el *Bayt al-Hikma* y cuál era su naturaleza? Son preguntas a las que M.-G. Balty-Guesdon ha ofrecido respuestas precisas y sólidamente argumentadas.[28] Bajo el mandato de Harun al-Rashid, esta Casa es una biblioteca privada para uso del califa y sus allegados. No se abre a los sabios hasta Al-Mamun, pero entonces queda reservada a musulmanes expertos en el Corán y en astronomía, como Yahya ibn Abi Mansur, Al-Juarismi y los hermanos Abu Musa. Jamás recibió a cristianos ni a judíos. Lejos de ser un lugar de encuentro entre las religiones o de elaboración de un saber filosófico, en ella se reflexionaba sobre la naturaleza del Corán en el momento en el que se estaba afirmando la corriente mutazilí: parece ser que tuvo lugar allí una reunión entre tradicionistas, juristas, lexicógrafos y teólogos mutazilíes, según el testimonio del *Kitab al-Hayda* de Abd al-Aziz al-Kinani.[29]

También se realizaron traducciones, seguramente desde la época de Harun al-Rashid, y en especial bajo la égida del persa Salm, que tradujo obras persas al árabe y fue el primer director del *Bayt al-Hikma*. Sin embargo, la Casa de la Sabiduría distó mucho de centralizar la totalidad de las traducciones realizadas en la época de los Abasíes, traducciones que, al igual que la enseñanza de la medicina o la filosofía, se efectuaban casi siempre de manera dispersa, en privado, en las casas de los eruditos. El poder califal interfirió poco en este terreno, aunque Al-Mamun encargó a Hunayn ibn Ishaq que comprobara las traducciones de los demás.[30] En todo caso, nunca vemos a los grandes traductores cristianos o sabeos asociados al *Bayt al-Hikma*.

Hunayn ibn Ishaq no habla de ello en ninguna parte y nada permite documentar la afirmación, repetida con frecuencia, de que dirigió la institución.[31] Lo que confirma que ésta no desempeñó ningún papel en el trabajo de traducción de los textos científicos y filosóficos griegos, y mucho menos en una imaginaria colaboración entre sabios de los tres monoteísmos.

Del mismo modo, la Casa de la Sabiduría no fue un lugar de enseñanza, y mucho menos una universidad: solamente los tres hermanos Banu Musa, confiados al califa después de la muerte de su padre, encontraron refugio en ella y recibieron allí su formación científica. Tras la llegada al poder de Al-Mutawakkil en 847 y la prohibición definitiva de discutir sobre la naturaleza del Corán, la Casa de la Sabiduría volvió a ser una simple biblioteca, y su actividad parece desvanecerse a partir del siglo x.[32] El *Bayt al-Hikma* dio origen a un cuento, cautivador, pero un cuento al fin y al cabo.

Sistemas lingüísticos y modos de pensamiento: la barrera de la lengua

Para una civilización, heredar el universo cultural y científico de otra civilización requiere o bien una comunidad de lengua o bien un inmenso esfuerzo de traducción. Sin embargo, no basta con traducir para apropiarse de un pensamiento extranjero: es necesario también que la traducción permita la transposición no solamente del sentido de las palabras sino de las estructuras del pensamiento, con el fin de que, después, dichas estructuras sigan siendo fecundas, aun transplantadas a otro universo lingüístico.

En el caso de la transferencia del griego al árabe, una de las mayores dificultades para los traductores residía en el paso de una lengua semítica a una lengua indoeuropea, y viceversa. Este obstáculo era más delicado que la ausencia de un vocabulario adecuado en una de las lenguas, porque obligaba a hacer frente a la sintaxis y la morfología de los sistemas lingüísticos en cuestión, constitutivos a su vez de determinados esquemas mentales de expresión y representación, como ha señalado recientemente D. Urvoy.[33] En concreto, en una lengua semítica, el sentido surge del interior de las palabras, de sus asonancias y sus resonancias, mientras que en una lengua indoeuropea vendrá en primer lugar de la disposición de la frase, de su estructura gramatical. Esta distinción se reveló esencial para la filosofía. No

es casualidad que, en la época anterior al Islam, la península arábiga fuera una tierra de poetas y poetisas. Y es que, por su estructura, la lengua árabe se presta magníficamente a la poesía: cada palabra está compuesta a partir de una raíz de tres consonantes que se pueden completar con ayuda de otras consonantes y de tres vocales. Este sistema facilita la repetición de sonidos, genera efectos de armonía, amplificados por el ritmo que produce un sistema consonántico de fuertes y débiles. La lengua árabe es una lengua de religión en el sentido etimológico del término: conecta (*religo*: «ligar», «conectar»), y más aún teniendo en cuenta que contrapone al sistema de los tiempos indoeuropeos (pasado/presente/futuro) el sistema de los aspectos (perfectivo/imperfectivo), que facilita el anclaje en los orígenes. En definitiva, las diferencias entre los dos sistemas lingüísticos hacen muy difícil el ejercicio de la traducción, debido a lo mucho que puede cambiar el significado al pasar de una lengua a otra.

Los contemporáneos eran conscientes de esta dificultad, como lo demuestra la anécdota de la célebre controversia amistosa que enfrentó, en 1026, al obispo Elio de Nísibe y el visir Abu l-Qâsim a cuenta del estatuto respectivo de las ciencias en el Islam y en el cristianismo. El prelado argumentaba apelando a la insuficiencia de la lengua árabe para expresar nociones abstractas...[34] Es verdad que su intención era apologética, defendía su cultura y su derecho a la existencia, pero el argumento no había sido escogido al azar. Al orientar el debate hacia la lengua, y por tanto hacia las estructuras mentales que ésta implica, el obispo de Nísibe había sacado a la luz una de las diferencias más importantes entre las dos civilizaciones.

2. EL ISLAM Y EL SABER GRIEGO: EL FILTRO MUSULMÁN

> Los musulmanes, deseosos de aprender las ciencias de las otras naciones, se apropiaron de ellas a través de la traducción, las adaptaron a sus propias visiones...[35]

El Islam somete al saber griego a un estricto examen de transmisión en el que sólo pasaba a través del tamiz lo que no comportaba ningún peligro para la religión. D. Jacquart señala:

> Se buscaba esencialmente aquello que podía ayudar a comprender el mundo y a forjar un pensamiento filosófico en concordancia con las opciones musulmanas.[36]

¿Podía plantearse el mismo problema para las ciencias? Se trata ante todo de una cuestión de palabras y del sentido que se les atribuye. Los términos «ciencia», «filosofía» y «sabio», que parecen explicarse por sí mismos, revisten, según las civilizaciones, contenidos y significados en ocasiones radicalmente diferentes. Una vez más, hemos de evitar cualquier planteamiento etnocéntrico que reduzca demasiado algunas divergencias esenciales. El sentido de las palabras debe fijarse con toda claridad. Lo que nosotros llamamos «ciencia» y «filosofía», ¿tiene equivalente en el vocabulario árabe medieval?

El filtro de las palabras: la noción de ciencia en el Islam

«La tinta de los sabios es preferible a la sangre de los mártires», dice un hadiz. Se dice que el profeta Mahoma recomendó incluso «buscar la ciencia incluso en China». Una rápida lectura de estas célebres palabras nos llevaría a ver en ellas el elogio de la investigación científica en el sentido en el que la entiende Occidente: ciencia separada de la religión, gusto del saber por el saber, expresión de una civilización fundada sobre valores humanistas. En realidad, esta lectura es eurocéntrica. Presupone que el término árabe presente en estos extractos de hadices corresponde a nuestra palabra «ciencia» y a un concepto que asociamos con ella. Sin embargo, este término es *'ilm*, que tiene un sentido bien preciso.[37]

'Ilm designa las «ciencias coránicas»: la salmodia del Corán, la gramática de la lengua coránica, las circunstancias de las revelaciones de los versículos, la vida de Mahoma, etc. Estas disciplinas constituyen el dominio del sabio por excelencia, *âlim*, término más conocido en plural, *ulama*/ulema. A ello se añade el estudio del *fiqh*, el derecho musulmán. Significativamente, cuando hablamos de *la* ciencia —*al 'ilm*—, se trata de la ciencia del hadiz, de la que están ausentes la medicina, la filosofía o las matemáticas.[38] No son por tanto estas disciplinas, explícitamente calificadas por los

autores musulmanes de «extranjeras» al Islam, es decir, exteriores a esa revelación coránica[39] —y así es—, las que Mahoma recomienda cultivar e ir a buscar hasta en China, sino más bien todo lo que es susceptible de esclarecer la revelación.[40] Los textos hablan de la «peregrinación en busca de la ciencia», expresión que designa principalmente la búsqueda de hadices.

La gramática es, a este respecto, una disciplina casi religiosa, pues fija la lengua exacta del texto sagrado del Corán. Del mismo modo, la astronomía se revela indispensable para determinar la fecha del inicio del Ramadán. Un sabio es, ante todo, un hombre que estudia el Corán.[41] ¿Cómo podía ser si no, cuando el libro santo de los musulmanes es la auténtica encarnación de la Palabra misma de Dios y por tanto el lugar de toda verdad?

El universo de los conquistadores árabes estaba, pues, muy alejado del de las poblaciones que sometían.

El filtro de las palabras: razón y racionalismo en Grecia y en el mundo musulmán

Se suele elogiar a los griegos del siglo v antes de nuestra era por haber empleado la razón por medio de la demostración matemática y la reflexión filosófica. Esta práctica, que ilustran los diálogos socráticos, las obras de Euclides o los trabajos de Arquímedes, se llevaba a cabo al margen del universo religioso. La invención de la investigación rigurosa que procede por encadenamientos necesarios permite —ventaja considerable— prescindir del soporte de la memoria, tanto escrita como oral. Así pues, ya no es necesario recordar, basta con haber adquirido la técnica para ser capaz de hallar el resultado. Como observan J. Brunschwig y G. E. R. Lloyd: «y lo peor, cuando demuestra, el ignorante se equivoca si se esfuerza por recordar», o «la geometría permanece aun cuando arden las librerías».[42] Grecia creó el espíritu científico.

Y también existía una Grecia de espíritu «dionisíaco» en la que la *metis* seguía practicando sus artimañas.[43] En cambio, la revelación coránica se mueve dentro de otro universo, indiferente en origen a toda perspectiva científica. Esta exterioridad a la razón resulta todavía más sorprendente si tenemos en cuenta que el Islam se basa en una revelación, la cual supone y

se contenta con la adhesión a la fe. La verdad religiosa se demuestra por sí misma, por su manifestación, en este caso, el descenso (*tanzil*) de los versículos coránicos revelados al Profeta. Y hemos de añadir otro importante elemento que subraya D. Urvoy: el vocablo árabe *'aql*, que designa la palabra «razón», no figura como sustantivo en el Corán, donde sólo encontramos derivados de la raíz *'-q-l*, que alude al hecho de comprender.[44]

Al contrario que el cristianismo, en el que la parte de los milagros de Cristo no deja de ser significativa —empezando por el de la Resurrección—, el Islam afirma la racionalidad de su fe, alegando que no hubo nada de milagroso ni de sobrenatural en la obra de Mahoma. Religión revelada, pues, pero también natural,[45] «evidente» y por ende, a los ojos de los musulmanes, perfectamente lógica. De ello se infiere que el Islam, para quienes se adhieren a él, ofrece una concepción racional del mundo. Pero este racionalismo no es el de los griegos; la misma palabra designa aquí dos cosas diferentes. No puedo coincidir con Alain de Libera, que reconoce al Islam el hecho de haber efectuado la «primera confrontación entre el helenismo y el monosteísmo» —¡olvidando a los Padres griegos!— y considera que es al Islam al que Occidente debe la razón y la racionalidad: «La razón, impropiamente llamada "occidental", como la luz, también viene de Oriente».[46] Aunque el ejercicio de la razón es universal, la práctica del razonamiento demostrativo nació en Grecia.

El Islam desarrolló a partir del siglo VIII la noción de *kalam*, que ha sido traducida en ocasiones como «filosofía islámica». Como recuerda M. Arkoun, el término designa la Palabra, el Verbo, y por tanto, por derivación, la pregunta sobre la Palabra de Dios: la expresión *Kalam Allah* puede designar o bien la Palabra de Dios o bien el propio Corán.[47] Del concepto de palabra derivan el de idea y el de argumento, lo que explica que el término *kalam* sirviera para traducir el de *logos*, aunque no tenga equivalencia entre nosotros. En la práctica, los textos del *kalam* pertenecen al sermón o la disputa religiosa, muy vinculada a los procedimientos del *fiqh*.[48] Domina todo ello la idea de que la razón está al servicio de la fe y no es un instrumento de investigación de la misma. Las controversias giran en torno a los aspectos esenciales de la doctrina islámica y en particular a su concepción de un Dios único, increado y creador; existencia y naturaleza de los atributos divinos —como los noventa y nueve nombres de Dios—, distin-

ción entre la Palabra de Dios y Dios, posibilidad o no de conciliar determinismo y libertad de la acción humana, establecimiento de una jerarquía entre la lógica y la gramática, cuya posición destacada se justifica por el carácter sagrado de la lengua árabe, vehículo del libro increado.

La teología estaba muy unida al derecho: la escuela suní fundada por Ash'ari (muerto en 935), jurista shafií, combatió el mutazilismo al tiempo que se oponía a la corriente jurídica hanbalí. Sus aspectos racionalistas se limitaban al uso del silogismo, tomado de la lógica de Aristóteles. Las demás tendencias teológicas eran más conservadoras, pues emanaban de las tradiciones del hadiz y no querían basarse más que en el Corán y el hadiz. Entre ellas se impuso la escuela hanbalí con Ibn Taymiyya (1263-1328), que rechazaba cualquier posibilidad de alcanzar el conocimiento de Dios por vías racionales.

Además, como había teorizado Al-Ghazali (1058-1111), no está permitido interpretar el Corán: solamente se puede explicar (*tafsir*) y comentar el contenido, como hizo magníficamente Tabari en el siglo x, sin que nadie pudiera nunca superarlo.[49] Mucho más tarde, Ibn Jaldún expresará la misma idea con el talento que lo caracteriza: «La teología dialéctica (*'ilm al-kalam*) es la ciencia de los argumentos racionales para la defensa de los dogmas y la refutación de las innovaciones».[50] Estaba pensando aquí en uno de los grandes pecados del Islam, la *bid'a* —o «innovación»—, que podemos fácilmente identificar como equivalente de herejía («Quienquiera que traiga a nuestra religión una novedad que no proceda de ella debe ser rechazado», dice un hadiz).[51] Se entiende perfectamente que toda innovación sea sospechosa desde el momento en el que el libro de Dios, el Corán, es increado. Dado que es eterno, contiene toda la verdad, y pretender innovar sólo puede ser un acto de sacrilegio. Ibn Jaldún refutaba no solamente toda pretensión de la razón de elevarse por encima de la fe, sino incluso de esclarecer sus misterios. Éstos sólo los puede explicar aquel al que llama el Legislador, el especialista en derecho.[52] No podríamos encontrar mejor forma de expresar que el Islam es en primer lugar una Ley.

El ardiente defensor de la ortodoxia islámica Al-Ghazali seguía la misma línea cuando escribía: «El objetivo del *kalâm* es conservar la fe ortodoxa y preservarla de las perturbaciones de los innovadores».[53] La razón, guardiana del dogma. Se ha atribuido a Al-Ghazali la responsabilidad de

lo que se ha dado en llamar el «cierre de las puertas de la *ijtihad*», y se ha visto en ello el final del libre ejercicio de la razón en el terreno religioso o metafísico. Eso supone un contrasentido, ya que la *ijtihad*, que traducimos como «pensamiento independiente», se inscribe únicamente en la esfera del derecho, y no designa más que la posibilidad de emitir opiniones jurídicas inéditas.[54] Una eventual «reapertura de las puertas de la *ijtihad*» sólo afectaría, pues, al terreno jurídico, en absoluto al de la libre especulación intelectual.

Adaptación y reorientación en función de las necesidades de la fe: el caso de la medicina y la ciencia astronómica griegas

Era necesaria una adaptación de la ciencia y la filosofía griegas; algunos historiadores han hablado de «naturalización de la ciencia griega».[55] Mientras que las matemáticas y la lógica aristotélica podían adaptarse sin demasiados reajustes —aunque varios eruditos musulmanes trataron de mantener distancias con la lógica griega—,[56] no podía suceder lo mismo, en cambio, con la *Física* o la *Metafísica*, cuyas orientaciones no concordaban con la letra del Corán. Aristóteles propone, como recuerda R. Lemay, los fundamentos de una «teodicea natural» que no podía por menos que infundir en los musulmanes el «horror» que inspiraba toda forma de idolatría.[57] Por eso los eruditos se suelen alejar de las teorías de Aristóteles o incluso oponerse a ellas, como hace el alquimista Geber.[58]

El caso de la medicina ha sido tema de debate entre especialistas. Según R. Le Coz, es difícil admitir la existencia de una «medicina coránica», ni siquiera afirmar que el Corán da «consejos de salud» alegando que recomienda las abluciones antes de las plegarias (desde el momento en el que se puede sustituir el agua por la arena). «En realidad —añade—, no encontramos gran cosa en el Corán que tenga relación alguna con una verdadera medicina».[59] D. Jacquart y F. Micheau, en cambio, defienden la idea de una medicina musulmana de la que el Corán y los hadices ofrecen, según ellos, una panorámica general; esta «medicina del Profeta» (*Al-tibb al-nabawi*), que compitió con la medicina griega, sigue en circulación hoy en día en algunos países del Islam:

> Los árabes no carecían de tradición médica. El azar y la observación, el instinto y el razonamiento los habían llevado al descubrimiento de algunos remedios. El Corán y la tradición islámica imponen reglas de higiene. La prohibición de las bebidas alcohólicas y de la carne de cerdo, el ayuno prolongado durante el mes del Ramadán, los consejos de moderación alimentaria, tienen un valor dietético reconocido.[60]

Pero en realidad no está demostrado, desde el punto de vista médico, que la prohibición de la carne de cerdo —consumida sin perjuicio por los cristianos de las riberas del Mediterráneo— y el ayuno del Ramadán tengan un efecto benéfico sobre el organismo. S. Ammar, por su parte, señala que en la recopilación de hadices de Al-Bujari (mediados del siglo IX) se observan «pocas nociones de medicina, cirugía y terapéutica en el sentido que damos hoy en día a esas palabras. La mayor parte se ocupa del consuelo espiritual, los talismanes, el mal de ojo y las reglas higiénico-dietéticas».[61] A partir del siglo X, tal vez como reacción a la influencia de los médicos cristianos sobre el califa, la «medicina del Profeta» recobra impulso, en tanto que los juristas y los teólogos sitúan el legado de la medicina griega «bajo la égida de la revelación».[62]

En suma, la medicina griega, practicada por los cristianos, fue retomada por algunos musulmanes (Al-Razi, Avicena), pero no por ello se eliminaron las prácticas tradicionales, consideradas más ajustadas a la enseñanza del Profeta.

El caso de la astronomía ofrece un segundo ejemplo del filtro a través del cual se hizo pasar el saber griego. Esta ciencia había sido desarrollada por los griegos con un espíritu racionalista, e interesaba por encima de todo a los musulmanes, que la necesitaban para determinar la fecha de inicio del mes del Ramadán, sometida, en función el calendario lunar, a cambios anuales.[63] Pero más allá de los elementos técnicos, era imposible conciliar el texto coránico y las teorías astronómicas o cosmológicas griegas, como la del «primer motor» de Aristóteles. Por eso, la astronomía, pese a estar muy inspirada en la *Gran sintaxis* de Ptolomeo, traducida al árabe a comienzos del siglo IX, fue reconducida hacia la astrología bajo la presión de las influencias persas presentes en Bagdad desde finales del siglo VIII y hasta el siglo XI. En 775, la visita de sabios indios a la corte de Al-Mansur (754-775)

demostraba ya la atracción que ejercía Oriente sobre el mundo abasí. Así, la influencia de la astronomía persa puede sentirse en Al-Juarismi, cuya *Tabla del Sindbind*, redactada hacia 830, recupera el modelo indio del cálculo de la posición de los planetas.

En la época de Al-Mansur, un astrólogo judío, Masha'allah (circa 740-815) —autor además de varios tratados de astronomía y astrología—, fue requerido para que determinara el momento más favorable para la construcción de Bagdad (30 de julio de 762).[64] En él encontramos las influencias astrológicas y astronómicas de los griegos, adquiridas sin duda, por cierto, a través de la tradición sasánida. Pero eso es todo lo que toma prestado de la ciencia griega, y en su actitud no cabe ninguna preocupación filosófica o epistemológica.

En la época de Al-Mamun, la astrología generó controversias entre sus partidarios, como el mutazilí An-Nazzam (muerto hacia 845), y sus detractores, como Abu l-Hudayl (muerto en 840/841) o Al-Jahiz, pero, a partir de mediados del siglo IX, la creencia en la influencia de los astros sobre el destino humano se generalizó. Esta orientación está muy presente en la obra de Al-Kindi (796/801-866), que guardó las distancias con la *Metafísica* de Aristóteles y con su *Física*, en particular con la teoría del primer motor. Abu Mashar —Albumasar para los latinos— (muerto en 886), rival de Al-Kindi, se apartó igualmente de las teorías aristotélicas bajo el impacto de la creencia astrológica. Este autor expresa un fatalismo y un determinismo absolutos, muy alejados de la comprensión de los conceptos de necesidad y contingencia en Aristóteles. Albumasar, convencido de que la acción de los astros era irresistible, quería deducir esa afirmación de la filosofía natural de Aristóteles, lo que significa que no atendía a su fundamento racional.

Incluso el gran matemático sabeo Teodoro Abu Qurra respetaba los amuletos astrológicos, cuya legitimación atribuía a Aristóteles. Escribió un tratado sobre este asunto, *Maqala di al-tilasmat*, y reivindicó la eficacia de los amuletos fabricados bajo determinados signos astrales. Se puede, como vemos, ser matemático y supersticioso... Estos amuletos estaban muy en boga en la corte de Al-Mamun, y todavía mucho más entre la población de Bagdad. Esa misma creencia la defiende, años después, el judío Maimónides (1135-1204) en la *Guía de los descarriados*, y más tarde Averroes en la *De*

substantia orbis, donde expresa, según R. Lemay, una «apología apenas velada del papel de los astros en la operación del entendimiento humano».[65] Así pues, judíos y musulmanes recurrían a un determinismo astral que los griegos habían rechazado y que la Iglesia cristiana denunciaba sin cesar: esa clase de determinismo aniquilaba todo libre albedrío, que era indispensable para la salvación.[66]

Esta orientación hacia la astrología adivinatoria se explica en parte por la agudización de los problemas políticos, que alentaban a buscar todos los medios posibles para conocer el futuro: la muerte de Al-Mutawakkil en 861 a manos de su propio hijo; la guerra civil bajo los reinados de Al-Muntasir (861-862) y Al-Mustain (862-866); los asesinatos y la rápida sucesión de los califas entre 866 y 870; la revuelta de los zanj de 869 a 883; las devastadoras invasiones de los cármatas, que destruyeron una parte de la Kaaba, etc.

Los musulmanes actuaron del mismo modo con respecto a la cosmología griega, como sucede en el caso del egipcio Abu Gafar ibn Yusuf (matemático y astrólogo muerto en 942), una de las personalidades más eminentes de la sociedad intelectual del siglo x. Redactó, atribuyéndola a Ptolomeo, una obra traducida más tarde al latín bajo el nombre de *Centiloquium* («cien proposiciones astrológicas»), que tuvo un gran éxito en el mundo árabe y después en el latino. En ella propone una visión distorsionada de la herencia griega tanto en epistemología como en medicina o astronomía (naturaleza de los astros, interpretación de los cometas). Aunque el *Centiloquium* retoma la definición de la naturaleza de los cometas dada por Aristóteles en sus *Meteorológicos*, el autor interpreta su significado en relación con los acontecimientos humanos, cuestión sobre la que nunca se aventuró a pronunciarse el filósofo griego. Confiere así al alma una especie original de conocimiento que le es otorgada por las influencias celestes. Esta doctrina no se encuentra ni en Ptolomeo ni en Aristóteles. La facultad atribuida aquí al alma va mucho más allá de la intuición, ya que le permitiría conocer hechos particulares. El *Centiloquium* se aleja también de Hipócrates y de Galeno al imputarles marcadas creencias astrológicas.[67]

En suma, en los terrenos de la astrología y la cosmología, el Islam pasó por el tamiz la herencia griega en beneficio de determinadas orientaciones religiosas. Pese a la invocación de los nombres de Ptolomeo y Aristóteles,

nos encontramos ante concepciones alejadas de las de los pensadores antiguos.[68] Esta orientación, más espiritualista que científica, se difundió por Europa, donde, durante mucho tiempo, astronomía y astrología van a ir de la mano. El filtro islámico operó por tanto con eficacia, frenando y limitando lo que podría haber sido una helenización profunda y duradera.

La filosofía (falsafa) *bajo sospecha*

El *kalam* es la exégesis de las palabras coránicas o los hadices. A partir de mediados del siglo VIII, recurrió a la lógica griega para edificar sus argumentaciones, pero, a lo largo de su historia, esta corriente no deja de utilizar la herencia antigua como una simple herramienta. El rigor del discurso griego permitía en cierta manera apuntalar la verdad universal proclamada por el Corán.

Por el contrario, a partir de la primera mitad del siglo IX, el movimiento que tomó el nombre de *falsafa* —el término está directamente transliterado del griego— invocaba abiertamente a los pensadores griegos, en quienes buscaba una verdad autónoma, de tipo filosófico. En su seno se reunieron los pensadores musulmanes más próximos al espíritu griego. Su filosofía se inscribió en la prolongación de la de los griegos. Sin embargo, en realidad la gran mayoría de estos *falasifa* mantuvieron cierta distancia con el pensamiento griego, actitud que estaba relacionada con su fe.

Los teólogos del *kalam* y los juristas de los siglos VIII a XII, por su parte, mostraron una gran reticencia frente a la filosofía de la Antigüedad, debido a su impregnación pagana, o frente a sus prolongaciones cristianas. La consideraban como algo peligroso para la integridad del *iman*. Por eso, la ortodoxia suní de los ulemas dio a la *falsafa* una orientación bastante alejada de la ciencia natural de Aristóteles. En cambio, las matemáticas, que apenas planteaban peligros en el plano religioso, gozaron de una libertad mucho mayor.

La filosofía griega no arraigó mucho más en el mundo islámico hasta el califato de Al-Mamun. Y entonces su influencia fue real, pero efímera.[69] De hecho, desde el reinado de Al-Mutawakkil (848-861) asistimos a una vuelta atrás, y esta reacción cerró la puerta a toda inflexión del pensamien-

to musulmán en el sentido del *logos* griego. Más tarde, la *falsafa* despertó grandes recelos: las élites abasíes preferían la *hikma*, la «sabiduría», que se basaba en el dominio de las ciencias coránicas.[70] Incluso acusaban a a los cristianos de difundir las traducciones de Platón y Aristóteles con el fin de perjudicar al Corán.[71] Los grandes pensadores maravillados por los filósofos griegos y dedicados a comentarlos no fueron más que una minoría: Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena, Averroes o Ibn Bagga en España. Además, estos eruditos no situaban ni la filosofía ni a los filósofos por encima de la revelación o los profetas.[72] Al-Farabi es, tal vez, el que va más lejos: se niega a admitir que la religión trascienda la razón y su esfuerzo de síntesis está marcado por excepcionales exigencias racionales.[73] Parece ser que, a sus ojos, la revelación y la formación de la razón son, en el fondo, idénticas, y no difieren más que en sus modalidades. Asimismo considera que la filosofía y el profeta reciben ambos la inspiración de Dios por mediación del «intelecto agente»: el filósofo se beneficia de ello en su intelecto y el profeta en su «potencia imaginativa». A pesar de todo, Al-Farabi considera que el profeta representa el «rango más completo» de la humanidad y posee «la primera condición exigida del líder»: conocer todo acto capaz de procurar la felicidad. Encontramos aquí la imagen del bello modelo representado por Mahoma.[74]

Por otro lado, y éste es sin duda el elemento explicativo más importante para comprender su situación marginal, la *falsafa* no disponía de relevos institucionales, ya fuera el apoyo del poder a largo plazo o la existencia de escuelas, necesarias para la transmisión de sus ideas entre las élites políticas o administrativas del Imperio abasí.

La enseñanza elemental consistía en aprender de memoria el Corán, así como series de hadices; más tarde se pasaba al *fiqh* y a la *Sira*. Después de esto se podían recibir las clases que se impartían en las *madrasas*, escuelas superiores dedicadas al estudio de las ciencias llamadas musulmanas, que excluían las disciplinas «extranjeras». El marco era muy informal y los aspectos institucionales estaban restringidos.

Por lo demás, la filosofía no era un oficio para sus representantes —eran juristas o médicos—, sino una especie de pasatiempo, lo que, por cierto, hace todavía más admirable la extensión de sus trabajos.

Por otra parte, los musulmanes y los árabes que se interesaron por la fi-

losofía griega (los *falasifa*) solían inclinarse por el neoplatonismo, más místico, y cuyas referencias a la unidad creadora podían hacerse compatibles con su fe. Éste fue el caso fundamentalmente de Avicena. Su obra filosófica, conservada principalmente en el *Kitab al-Isaf* —«Libro del juicio imparcial»—, pese a estar firmemente asociada a la lógica, es de inspiración neoplatónica, aunque el sabio persa conociera las traducciones de la *Metafísica* de Aristóteles.[75] Si bien este autor toma elementos de Aristóteles y confiere un prodigioso rigor lógico a sus razonamientos, no trata tanto de introducir la razón en la esfera religiosa como de conciliar su fe con las concepciones místicas unitarias de los neoplatónicos. Con todo, debemos ser prudentes cuando hablamos de neoplatonismo, porque la doctrina en sí misma está en cierto modo «islamizada»: el acento no se pone en la unidad del principio supremo, sino en la unicidad de Alá.[76] Por último, uno de los principios del filósofo persa era oponerse a las interpretaciones contemporáneas de Aristóteles que hacían los cristianos nestorianos de Bagdad.

La intervención más importante para la práctica de la filosofía fue la de Al-Ghazali.[77] Este jurista, apodado «el argumento del Islam», autor de entre trescientas y cuatrocientas obras, legitimó el uso de la filosofía, aunque restringiéndolo: la *falsafa* sólo podía practicarla un pensador con el corazón inextricablemente unido a la Palabra de Alá.[78] Al-Ghazali, en *La refutación de los filósofos*, hacía una distinción entre ciencias útiles y reprobables (todas aquellas que son inútiles para la vida de aquí abajo y del más allá). Reprochaba a los filósofos que negaran la existencia divina de las cosas particulares y la resurrección de los cuerpos y afirmaran la eternidad del tiempo y del mundo.[79] Esta orientación religiosa impuesta a la herencia griega se acabó convirtiendo en norma.[80]

En el siglo XIV, Ibn Jaldún, aunque se sirve de ciertas categorías de la filosofía de Aristóteles para analizar la historia de las sociedades, considera contrarias a la ley religiosa las ciencias que califica de «racionales» o «filosóficas»; entiende incluso que su influencia sobre el Islam fue nefasta, y titula uno de sus capítulos «Refutación de la filosofía y falsedad de sus ideas».[81] Condena incluso el estudio de la física, que no tiene, escribe, ninguna importancia desde el punto de vista de la religión.[82] En definitiva, las ciencias «racionales» pueden ser utilitarias, como las matemáticas y la medicina. De lo contrario, son inútiles, o incluso peligrosas.

El relato del diálogo entre Federico II y el jurista sufí de Ceuta Ibn Sabín (1217-1269/1272) es ilustrativa de la distancia mantenida en el mundo islámico con respecto a las tesis metafísicas de Aristóteles. Federico II, en el primer tercio del siglo XIII, interroga al califa Al-Kamil sobre la inmortalidad del alma, la eternidad el mundo y los atributos divinos, y, ante la ausencia de respuesta, se dirige a Ibn Sabín. No había sido el emperador la persona que había redactado las preguntas en árabe, sino un clérigo de su cancillería. El sufí de Ceuta, con cierta arrogancia, mostró su enojo a causa de la falta de precisión y de corrección de los términos empleados: los clérigos de la cancillería imperial no eran buenos arabizantes, a diferencia de lo que en ocasiones se escribe. En sus respuestas, el jurista musulmán refuta las tesis de Aristóteles sobre la eternidad del mundo y por ende sobre la ausencia de creación divina, y declara que el alma humana es inmortal. Aunque sin duda Federico II no tenía una postura definitiva sobre las preguntas que planteaba, la enérgica reacción del sufí contra sus orientaciones racionalistas pone de manifiesto la inquietud que éstas despertaban en él.[83]

3. UNA HELENIZACIÓN LIMITADA

El Islam de los Abasíes cuenta con un gran número de pensadores —médicos o juristas de profesión— que se dedicaron a comentar a los neoplatónicos o a Aristóteles. Estos hombres desarrollaron una forma de filosofía que podemos llamar «islámica» porque vino al mundo en el seno del mundo musulmán y porque sus autores nunca renegaron de su fe. Aunque el pensamiento de Al-Farabi, Avicena o Averroes es admirable, ¿debemos hacer de ellos mentes racionalistas, en el sentido en el que lo entendemos nosotros? Tal vez sea más preciso comparar su actuación con la de un san Anselmo.

Y es que la *falsafa* se enfrentaba con una dificultad enorme: la idea de causalidad desarrollada por los griegos no permitía dar cuenta de la de creación, elemento básico del Corán.[84] La conciliación entre el uso de la razón, tal y como lo habían practicado los filósofos antiguos, y la profecía era casi imposible, a pesar de los esfuerzos y la habilidad de autores como Al-Kin-

di o Al-Farabi. Mientras que las ideas de los neoplatónicos podían adaptarse, las concepciones metafísicas de Aristóteles no podían conciliarse con el contenido de la revelación coránica, y, al ser el Islam algo más que una simple religión, el racionalismo griego no pudo penetrar en el mundo político y social del *Dar al-Islam*.

El mutazilismo: ¿un movimiento racionalista inspirado en Grecia?

Los analistas e historiadores contemporáneos suelen apoyarse en el fenómeno mutazilí para demostrar que el Islam se impregnó de la cultura griega.[85] Esta corriente intelectual tan particular merece que nos detengamos un instante, porque hoy existe una confusión que distorsiona su verdadero sentido: convertimos en corriente racionalista lo que era un movimiento profundamente religioso que se autoproclamaba el más ortodoxo del Islam...

El movimiento de los *mu'tazila* aparece a comienzos del siglo VIII de nuestra era, bajo los Omeyas,[86] y se expande durante el califato de Al-Mamun hasta convertirse en religión oficial en 827. Y lo siguió siendo bajo sus dos sucesores, Al-Mutasim (833-842) y Al-Whatiq (842-847). No obstante, el episodio mutazilí fue breve. Triunfantes con Al-Mamun, creadores hacia 833 de una inquisición (*mihna*) encargada de deshacerse de sus adversarios, los mutazilíes fueron eliminados por los paladines de la ortodoxia suní desde el reinado de Al-Mutawakkil. La *Mihna* obligaba a abandonar abiertamente la doctrina de la eternidad del Corán, ¡y los mutazilíes se negaban incluso a hacer liberar a los prisioneros musulmanes de los bizantinos si no renunciaban a dicha creencia! Este rigorismo explica sin duda la resistencia con la que se topó su movimiento y que provocó su ruina, hasta el punto de que la *Mihna* no tardó en ser utilizada en contra de sus representantes. En los siglos X y XI, el mutazilismo recibió un segundo impulso bajo la protección de los emires chiíes búyidas. Fue entonces cuando vivió e impartió su enseñanza el último de sus teólogos, Abd al-Jabbar (935-1025).

El término *mu'tazila* deriva del verbo *i'tazala*, que significa «dejar de lado, alejarse». Tal vez debamos ver en él un origen político, dado que los

mutazilíes se negaban a intervenir en los conflictos del momento. No obstante, es más probable una etimología filosófica: los mutazilíes afirmaban separarse de lo falso, de acuerdo con lo que recomienda el Corán. Así, Abd al-Jabbar hace suyo un hadiz que declara que la *Umma* (la Comunidad de los creyentes) se divide en setenta y tres sectas, la más creyente de las cuales es la de la *mu'tazila*, la que quiere alejarse de todo lo que es falso. En la base del movimiento mutazilí se inscribe por tanto una reivindicación de estricta ortodoxia islámica. Sus adversarios suníes deformaron el sentido del término al proclamar que la *mu'tazila* consistía en separarse no de lo falso, sino de la ortodoxia: los mutazilíes pasaban, pues, por heréticos. Shahrastani (1086-1153), en su *Milalwa Nidal* («Libro de las religiones y las sectas»), define con más precisión a los *mu'tazila* como los «defensores de la justicia y de la demostración de unidad», basándose efectivamente en sus dos principios esenciales.[87] También se les dio el sobrenombre de *qadariyya*. Esta última corriente, aparecida al comienzo de la época omeya, en la segunda mitad del siglo VII, consistía en negar que el bien y el mal pudieran proceder de lo divino (*al-qadar*); preconizaba, por tanto, el libre albedrío del hombre.[88] La filiación entre estos dos movimientos, sin ser imposible, no parece demostrada, aunque Shahrastani los asociara.

Los mutazilíes apodaron a Abd al-Jabbar, su último guía espiritual, Qadi al-Qudah, «el juez de jueces».[89] Observamos, pues, y no es de sorprender, el carácter jurídico del elogio. Originario de Basora, tenía la reputación de ser el teólogo más grande de la zona, maestro «incomparable en materia de cuestiones sutiles y grandes del *kalam*».[90] Del *kalam*, no de la *falsafa*...

Entre sus numerosas obras figura la inmensa enciclopedia del *Mughni*, redactada entre 970 y 990, que ofrece sin duda la presentación más completa de la concepción mutazilí.[91] Sus veinte libros se articulan en torno a grandes partes, la primera dedicada a la unicidad de Dios y la segunda a su justicia. El término *Mughni* sólo es la primera palabra del título completo de la obra: *al-Mughni fi abwab al-tawhid wa al-'adl* («lo que es imprescindible conocer en materia de unicidad de Dios y de justicia»). Es posible que la articulación en torno a los temas de la unicidad y la justicia divinas se concibiera para oponerse a los cristianos, sospechosos de politeísmo por su creencia en la Trinidad, y a los judíos, debido a su concepción antropo-

mórfica de un Dios vengador. El tono polémico del *Mughni*, en el que encontramos el espíritu de disputa del *kalam*, vendría a confirmar esta tesis.

Los mutazilíes se proclamaban perfectos monoteístas: la creencia en la unicidad de Dios es el elemento central de su posición, los que los lleva a rechazar todo parecido entre lo divino y el hombre, y, en consecuencia, a disociarlos totalmente. Por eso aceptan la idea de libre albedrío. El hombre es creador y por tanto responsable de sus propios actos (*Mukallaf*): así lo quiso Dios. Del libre albedrío deriva la extrema importancia atribuida por el mutazilismo a la noción de justicia, que es la que hace posible la libertad del hombre.

La posición más radicalmente divina, la de los mutazilíes, consistía en rechazar la idea de un Corán increado. Esta creencia se basaba en los versículos del Corán que proclamaban que, junto a Alá, reinaba la «Madre del Libro», cuyo contenido, revelado por el arcángel Gabriel a Mahoma, fue puesto por escrito en el Corán.[92] Los mutazilíes veían en ello el peligro del grave pecado del asociacionismo (*shirk*): ¿admitir la existencia eterna de la Madre del Libro no era lo mismo que considerar la existencia de un segundo Dios? Como escribe Abd al-Jabbar, «Lo eterno es lo Único en la eternidad y no tiene segundo».[93] La unicidad absoluta de un Dios purificado de toda asociación exterior conduce a negar la eternidad al Corán, por temor a otorgar a la Palabra de Dios una eternidad que no pertenece más que a este último; he aquí un debate clásico del *kalam*. El Corán «es la Palabra de Dios y su revelación; es engendrado y creado».[94] Esta concepción conduce también a los mutazilíes a negar todo atributo a Alá, incluidos los famosos «noventa y nueve nombres de Dios», que son, a su entender, otras tantas concesiones a la idolatría.

Contrariamente a lo que en ocasiones se afirma, el mutazilismo no parece haberse visto demasiado influido por la filosofía griega. Por un lado, aparece a principios del siglo VIII, y por tanto antes de las traducciones realizadas por los siríacos. Podemos, en todo caso, encontrar en él un rastro de las concepciones platónicas, pero no la huella de las teorías aristotélicas; del pensamiento griego sólo adoptó «las teorías compatibles con los principios coránicos»,[95] con el objetivo, a fin de cuentas, de racionalizar la doctrina creacionista del Corán sin perjudicarla. Así, los mutazilíes no dudan en adoptar la teoría atomista, pero hacen de ella la prueba de la intervención de Dios en la naturaleza.[96]

A pesar de todo, asignan un lugar importante a la razón: esta facultad es a sus ojos la única que permite al hombre ejercer su libre albedrío, discernir entre el Bien y el Mal y, finalmente, conocer a Dios. La moral del hombre, es decir, su obediencia a los preceptos coránicos, se basa en la razón: «La oración a Dios sólo es buena si el hombre razonable sabe de la unicidad y la justicia divinas».[97] Es por el hecho de ser razonable por lo que el hombre es responsable de sus actos, no solamente en relación consigo mismo, sino en relación con la Comunidad de creyentes y con la Ley divina. La razón debe permitir ejercer con plena conciencia su libre albedrío, y, en última instancia, actuar bien, respetando los mandamientos del Corán.

La razón aparece al servicio de la revelación coránica, que es revelación de una verdad natural e intemporal.[98] Si la razón contradice al Corán, se sale de la naturaleza, del dominio del libre albedrío y la responsabilidad, abandona el mundo de la moral; se vuelve irracional, y se autodestruye. En consecuencia, la razón sólo es tal si se mantiene fiel a la revelación. Ésta es la perspectiva bajo la cual se desarrollan una serie de magistrales reflexiones filosóficas sobre las nociones de sustancia y accidente y sobre la finitud del mundo, entre otras. Los mutazilíes quisieron dar cuenta racionalmente de la doctrina creacionista formulada por el Corán, sin conflicto entre ésta y la razón: así, por ejemplo, el texto coránico, a propósito de las cuestiones centrales de la unicidad y la justicia divinas, confirma las «evidencias de la razón».[99] No podríamos encontrar mejor forma de expresar esta noción central del Islam, la de la absoluta racionalidad del libro revelado.

Entendemos así que los mutazilíes no se opusieron al dogma de un Corán increado por reacción racionalista, en el sentido occidental del término, sino por piedad. Sería un error verlos como teólogos «tomistas» *avant la lettre*, precursores del racionalismo cartesiano, o incluso librepensadores. Ellos mismos se proclamaron siempre absolutamente fieles a la letra del Corán.

Averroes: «un reformador circunspecto»[100]

Aunque siempre se presenta a Averroes como una mente racionalista, en realidad su caso es más complejo.[101] Fue ante todo un gran jurista de la es-

cuela malikí, juez (*cadí*) de profesión y médico. Estos elementos profesionales son tan importantes para entenderlo como su actividad de filósofo. Averroes se inscribe dentro del mundo de los especialistas del derecho musulmán —*fiqh*— y su formación en este terreno establece el marco dentro del cual lo vemos tomar posición sobre una u otra cuestión. Precisamente en calidad de jurista predicó la jihad contra los cristianos en la gran mezquita de Córdoba, y utilizó todos los recursos del derecho para recordar a los musulmanes su obligación de ir a la guerra contra los cristianos.[102] Su actitud, por lo demás, concordaba con lo que escribía entonces sobre la jihad. Así, en su comentario a la *República* de Platón dice: «Hay dos caminos que conducen a Dios; el primero pasa por el discurso, el segundo por la guerra», donde encontramos la inspiración de varios versículos coránicos.[103]

Si bien es verdad que trató de conciliar la revelación coránica y la práctica de la razón, su intención era proteger a la primera de las críticas de la segunda. Le interesaba demostrar la superioridad del Corán sobre la razón, ya que ésta no podía refutar ni la naturaleza de libro increado y eterno del primero ni su contenido, es decir, la Verdad suprema. En consecuencia, las mentes religiosas podían entregarse sin peligro al estudio de la filosofía. Su inclinación por ella parece estar relacionada, aparte de con un interés personal, con el ejercicio de su profesión, y no con una improbable crítica a la religión. Había encontrado en la filosofía griega el medio de librarse del juridismo de la escuela malikí que reinaba entonces en la sociedad almohade de Córdoba y cuya hostilidad hacia las influencias griegas era de todos conocida.

Averroes cayó en desgracia hacia 1195: Almansur lo desterró a Lucena, ciudad que era también lugar de exilio para los judíos, algo que Averroes no podía por menos que sentir como una humillación. Sus doctrinas fueron reprobadas y sus obras de filosofía quemadas. Tal vez el califa, que se encontraba entonces en una difícil situación, trataba de ganarse el favor de los juristas, muy influyentes entre la población y ferozmente opuestos a la voluntad de autonomía de Averroes. La reprobación concluyó en 1197, pero Averroes no vivió mucho más: convocado de nuevo por el califa a Marrakech, encontró la muerte allí en 1198.

Averroes no era ni el pensador ateo o agnóstico ni el espíritu tolerante que imaginamos hoy en día. En todas sus obras asistimos al despliegue de

la inteligencia de una mente profundamente musulmana, cuya creencia no se desvanece detrás de su búsqueda de la filosofía, sino a la que su experiencia de médico convenció de la utilidad de la razón para extraer leyes universales.[104] En su *Discurso decisivo* presenta la filosofía como una disciplina que está de acuerdo con las prescripciones coránicas; eso significa que no llevó a cabo una secularización del discurso filosófico. En tanto que jurista, da a su libro la forma de una *fatwa* para determinar si el estudio de la filosofía está «permitido» por la Ley revelada (Corán), «prohibido» o «recomendado». Este modo de actuar se explica tanto por su formación como por la naturaleza profundamente jurídica que tiene la civilización musulmana, en la que todo pensamiento, todo acto, se juzga en función de su conformidad con la tradición establecida por el Profeta y cuidadosamente preservada por el Corán, la *Sira*, los hadices y el *fiqh*. A pesar de que se proclama filósofo, Averroes razona como *cadi*. El derecho es el fundamento de la civilización musulmana, y es el elemento central de la actitud de Averroes.

Su deseo era responder a sus adversarios, que pretendían prohibir toda lectura y toda especulación filosófica alegando que podían originar errores religiosos. Él replicaba que esa actitud era tan inepta como impedir beber a un sediento con el pretexto de que podía ahogarse (encontramos aquí el sentido común del médico). Su argumentación se basa en la clasificación tradicional de los actos prohibidos (*haram*), reprobables (*makruh*), permitidos (*mubah*), meritorios (*mustahib*) y obligatorios (*wajib*), clasificación que permite encuadrar y regular todos los comportamientos sociales sin excepción. Y concluye que el estudio de la *falsafa* es obligatorio (*wajib*). Por lo tanto, está permitido (*mubah*) estudiar los textos griegos, a condición de no poner nunca en cuestión los principios de la *sharia*, la Ley religiosa. Esta conclusión descansa sobre su análisis del Corán: efectivamente, es el Libro santo el que funciona como instancia suprema, como fuente de toda legitimación.[105] No es la razón la que viene a fundar la ley, ni siquiera a justificarla, es el Libro de Dios el que hace posible el uso de la razón en el marco de la filosofía con el fin de entender el sentido del Corán cuando éste no es evidente.

En cualquier caso, dado que el Corán es la verdad absoluta, no podía haber desacuerdo en ese sentido entre la filosofía y la revelación:

> Nosotros, musulmanes, sabemos a ciencia cierta que el examen por demostración no entrañará contradicción alguna con las enseñanzas aportadas por el Texto revelado, pues la verdad no puede ser contraria a la verdad, sino que concuerda con ella y testifica a su favor.[106]

Si nos encontramos con una contradicción entre el texto del Corán y un enunciado, hemos de recurrir al sentido oculto del Corán, «interpretar el sentido obvio».[107] Averroes se basa aquí en la oposición *zahir/batim*, es decir, la dualidad del sentido del Corán entre sentido aparente y sentido profundo, que requiere una exégesis (*ta'wil*) que se sirve del «sentido trópico» —figurado— del texto. D. Urvoy señala que cuando Averroes habla de interpretación del texto coránico busca siempre el verdadero sentido de las suras, siguiendo las reglas de la gramática.[108] Estamos lejos de la exégesis cristiana, dedicada desde el siglo XII a desvelar los cuatro sentidos de la Escritura.

Por último, los libros de filosofía deben ser «prohibidos al común de los hombres por los líderes de la comunidad». Y es que muchos no tienen los instrumentos necesarios para comprenderlos correctamente y por tanto podrían malinterpretarlos. Averroes divide a los hombres en tres categorías: los sabios, los teólogos y el pueblo. Esta distinción entre niveles de cultura y comprensión que restringe el estudio de la filosofía permite, por tanto, preservarla.[109]

En suma, el Corán dice siempre la verdad, y aunque la filosofía da acceso a sus verdades ocultas, sólo una élite intelectual tiene el derecho jurídico de someterse a ella. En contradicción con su atracción por la filosofía griega, el elitismo de Averroes y los demás *falasifa* impidió una auténtica helenización de los cuadros de la sociedad musulmana.

¿«Pensadores libres»?[110]

¿Favoreció el Islam, o cuando menos toleró, la expresión de opiniones no ajustadas al Corán? Por su sencillez, el dogma islámico, a diferencia del de la fe cristiana, no tiende a engendrar el mismo número de herejías intelectuales ni a suscitar debates de orden teológico, aparte de los relativos a los

problemas generados por la unicidad y la unidad de Dios o las relaciones entre su existencia, su sustancia y las diversas existencias de la creación.[111] No obstante, ¿existió, en un mundo aparentemente conformista y encerrado en el corsé de la *sharia*, el equivalente a los pensadores heterodoxos? Este tema constituye el hilo argumental de la obra de M. Chebel, quien señala que, «todopoderoso, el dogma musulmán deja muy poco espacio al pensamiento crítico y en particular al que trata de dotar al hombre de una propiedad revitalizadora, la libertad».[112] D. Urvoy propone invertir las perspectivas e interesarse tanto por los pensadores «libres» del Islam como por la literatura de los autores opuestos a la Iglesia en Europa en el siglo XVIII. Constata que el interés de los historiadores fue inversamente proporcional no al valor de los escritos de Diderot y de Voltaire, sino a su número, muy inferior al de las publicaciones apologéticas a favor de la Iglesia. Sin embargo, los especialistas en el Islam hicieron lo contrario: subestimaron a los pensadores marginales en beneficio de autores ortodoxos, en realidad mucho más numerosos.[113]

Por otro lado, aunque podemos considerar más innovadores los escritos contestatarios, la sociedad musulmana no les prestó atención, mientras que las ideas de los filósofos de las Luces se impusieron en las sociedades europeas. Es significativo además que D. Urvoy escogiera el término «pensador libre» y no el de «librepensador». Las figuras, originales sin ninguna duda, que este autor exhuma del olvido son cristianos (Hunayn ibn Ishaq), conversos tardíos al Islam (el persa Ibn al-Muqaffa, muerto hacia 757/759, y que según parece se mantuvo fiel incluso al maniqueísmo de sus inicios) o musulmanes adeptos a corrientes marginales, como el chiísmo, incluso tendentes a la herejía. Tenemos, por ejemplo, a Al-Warraq (muerto hacia 861/862), que da credibilidad a la crucifixión de Jesús en virtud de ciertos testimonios históricos y se atreve por tanto a contradecir al Corán, llegando incluso a «contestar el carácter coercitivo de la revelación»,[114] o a su discípulo y amigo Ibn al-Riwandi (muerto entre 864 y 912), cuya impiedad es todavía más marcada. No obstante, todos ellos se sitúan *en el interior* del hecho religioso. Por el contrario, un autor como Al-Muhasibi (781-857) no duda en liberarse de algunos versículos del Corán o a utilizar libremente las cadenas de garantes de los hadices.[115] El famoso facultativo Al-Razi (865-932) constituye una excepción, pues se distingue

por su oposición a todas las religiones proféticas (algo que los manuales suelen olvidar, de tal modo que sólo recogen de él sus cualidades como médico). Al-Razi ocupa un lugar aparte: afirma la idea de progreso «contra todos los autores musulmanes que sitúan la perfección en el origen»[116] y se presenta como discípulo de un Sócrates al que, por lo demás, parece conocer muy bien, mientras que en general sus contemporáneos le hacen «decir cosas que son propias de la civilización árabe», observa D. Urvoy.[117] Estos pensadores originales no son más de una docena a lo largo de un período de unos cinco siglos. Pese a su interés, el fenómeno se puede calificar de marginal en comparación con el peso de la ortodoxia, la ortopraxia y la firme asociación entre lo político y lo religioso que fundamenta la sociedad abasí.[118]

El logos *griego no entra en política*

La ausencia de influencia del pensamiento político de Aristóteles sobre el Estado de los Abasíes responde en parte al hecho de que una obra como la *Política* no fuera traducida al árabe y por tanto permaneciera ignorada.[119] ¿Hemos de entender que, prejuzgando su contenido, los califas no tenían interés en leer un texto que adivinaban inaplicable en un Estado musulmán? ¿O acaso esta laguna se debe a los traductores siríacos, poco dados a ocuparse de la reflexión política? Sea como fuere, de acuerdo con la organización de la primera comunidad islámica de Medina, lo político, lo jurídico y lo religioso nunca fueron disociados. El Islam como religión no estaba separado del Islam político ni del Islam jurídico. Los Abasíes no modificaron su concepción del Estado ni su práctica gubernamental, y trataron de mantenerse fieles al «Bello modelo» que fueron el Profeta y la primera *Umma*. El teórico político musulmán Al-Mawardi (975-1058) recuerda que la *Umma* debe ser gobernada por un maestro que respete la Ley divina y los derechos de Dios.[120] Su influencia perduró durante siglos para acabar cediendo ante otra más rigorista, la de Ibn Taymiyya, que «propugnaba simple y llanamente un retorno a la pureza primitiva y a la teocracia míticamente igualitaria de Medina».[121]

Por el contrario, quizá porque trataban de sustraerse al poder de un pa-

pado en pleno apogeo, los reyes occidentales y sus juristas dirigieron sus miradas hacia el pensamiento político de los Antiguos, que inspiraba también a las élites de las comunas italianas de los siglos XII y XIII. Muy al final del siglo XIII, los juristas de Felipe el Hermoso redactan la carta *Antequam essent clerici*, que defiende la exterioridad y la anterioridad absolutas del poder laico con respecto al de la Iglesia y el papa.[122] En tierra del Islam, donde se disponía de las obras de Aristóteles desde hacía cuatrocientos años, nadie se atrevió a tanto. En el siglo XV, Juan Gerson, canciller de la Universidad de París, se basa, entre otras fuentes, en la *Metafísica* de Aristóteles para desarrollar su concepción del poder real en su texto «Para la reforma del reino» (1403).[123] Desarrolla también sus argumentos con referencias al Antiguo Testamento, a Homero y a Platón, lo que ilustra ese sincretismo característico de la cultura europea medieval.

Occidente hizo fructificar la enseñanza de Aristóteles en el terreno político, cuando el Islam desconfiaba de ella; no hubo un santo Tomás musulmán que elaborase una visión laica del poder. Aristóteles pudo, durante un tiempo, fecundar el pensamiento político europeo, pero no hizo evolucionar el de los Abasíes ni el de los Selyúcidas. El nacimiento, en el mundo cristiano, de lo que los historiadores llaman el «Estado moderno» es fruto de la herencia política y jurídica de los mundos romano y germánico y del pensamiento griego. Las raíces de este Estado moderno se hunden en las Escrituras Santas y el derecho canónico, con, por ejemplo, la práctica de la elección.

Resulta significativo que nadie recurriera nunca en tierra del Islam al sistema jurídico greco-romano, ni siquiera Averroes.[124] El jurista cordobés Ibn Hazm (994-1063), en cambio, intentó elaborar una nueva versión de la *Lógica* de Aristóteles... ¡a partir de los preceptos del derecho musulmán! El derecho romano no influyó de ninguna manera en el sistema jurídico islámico. Basta simplemente con observar que no hay en árabe ninguna palabra para traducir lo que nosotros llamamos «persona» y en la importancia de dicho concepto en el derecho occidental.[125]

El derecho (*fiqh*) siguió siendo una especialidad enteramente islámica cuyas cuatro escuelas (hanbalí, malikí, shafií, hanafí) se inscriben dentro de las mismas perspectivas: permanecer en la órbita trazada por el Corán, la *Sira* y los hadices y no crear ninguna jurisprudencia que se aleje de ellos,

y mucho menos los contradiga. El *fiqh* consiste en aplicar la *sharia*, aquello que deben cumplir los juristas al referirse sin cesar a la ley teórica, ideal que ésta constituye, es decir, en última instancia, los textos del Corán y los hadices.[126] Eso no significa evidentemente que el derecho musulmán no supiera evolucionar, pero lo hizo dentro de unos límites estrictos, fijados desde el origen. Habría sido absurdo en su caso tomar como referencia el derecho romano, y mucho más el derecho canónico. El *fiqh* no distingue entre lo jurídico y lo religioso o lo cultural: todos los hechos y gestas de los musulmanes dependen de un mismo sistema normativo.

El Islam es, para empezar, una ortopraxia, una conformidad de las reglas y los ritos, que todo musulmán debe respetar. Basta con leer la sura IX, 71: «Los creyentes y las creyentes son amigos unos de otros. Ordenan lo que es conveniente, prohíben lo que es reprobable; cumplen con la oración, dan limosna y obedecen a Dios y a su Profeta».[127] El *fiqh* está para recordar lo que está prohibido, lo que es obligatorio y lo que es reprobable, y la moral no consiste en hacer el Bien, en el sentido en el que lo entienden el mundo greco-romano o el cristianismo, sino en actuar según la Ley, es decir, obedecer a Dios:[128] es moral aquel que se somete a la Ley de Alá.

Una civilización se caracteriza por el sistema jurídico que erige y sobre el que descansa su organización social. En este sentido, los mundos cristiano y musulmán medievales no tenían nada en común. La *sharia* musulmana y los códigos jurídicos occidentales se oponían en gran número de principios y disposiciones.

La fallida helenización del Islam

La penetración en profundidad de la cultura griega en el mundo islámico se vio limitada en primer lugar por la ausencia de un conocimiento directo de la lengua griega, que era el primer vehículo del pensamiento antiguo. Además, los eruditos cristianos y musulmanes no tenían la misma actitud con respecto al saber griego. Por una parte, el cristianismo había recuperado la cultura antigua, seleccionando los préstamos —el epicureísmo fue rechazado—, pero integrando su espíritu. Incluso sin un conocimiento

profundo del saber griego, las tradiciones jurídicas y políticas del mundo romano ejercieron cierta influencia sobre el derecho medieval, las prácticas políticas de las comunas italianas o la idea de imperio.[129] Por otra, el Islam adoptó de los griegos lo que consideró útil, y abandonó su espíritu. Ni la literatura ni la tragedia o la filosofía griegas impregnaron en absoluto la cultura musulmana. Únicamente la lógica encontró su lugar en ella, en entornos muy variados y con algunas restricciones.[130] Pero «el recurso a la lógica implica formalización de la argumentación y el razonamiento, de ningún modo racionalismo»: estas palabras de A. Guerreau-Jalabert, aplicadas al Occidente medieval de los siglos XII y XIII, valen también para el Islam de los Abasíes.[131]

La herencia griega fue por tanto cuidadosamente filtrada, y la parte aceptada se vio orientada en un sentido religioso, reconducida en función de las exigencias del Corán. Las dos civilizaciones, la de la Grecia antigua y la del Islam clásico, no se mezclaron. Cuando Aristóteles penetró en Occidente, éste empezó a desarrollar un modo de civilización que ya se sentía emerger desde el renacimiento carolingio y que, con el paso del tiempo, restableció tanto el contenido del saber griego como su mentalidad. En sentido inverso, la *falsafa* fue «una suma de conocimientos, y no una problemática».[132] En el mundo cristiano, la filosofía fue poco a poco impregnando a la teología y acabó transformándola. En cambio, en el Islam medieval, la *falsafa* nunca influyó realmente en el *kalâm*: filosofía de inspiración griega y teología permanecieron como dos mundos separados. En resumidas cuentas, en la Edad Media el Islam no se helenizó, del mismo modo que Occidente no se islamizó.

El filtro musulmán fue muy selectivo, y aunque los sabios árabes o persas produjeron obras de matemáticas y óptica, el pensamiento islámico eliminó de su reflexión teológica, política o jurídica el *logos* de los griegos. Después de Avicena, con la excepción de Averroes, ningún otro otro pensador musulmán acude a los textos de Aristóteles: a partir de ese momento se trabaja sobre lo que Avicena dice de ellos. R. Brague lo expresa en términos muy claros: «Sencillamente, el aristotelismo se convirtió en el avicenismo».[133]

Aunque, gracias a los siríacos, la lengua árabe se dotó de un instrumento técnico, el universo cultural musulmán siguió estando impregnado de

religión. En los siglos XII y XIII, cuando Occidente redescubre a Aristóteles, su concepción del mundo, la ciencia y la política da un giro radical. Sin embargo, en el seno del *Dar al-Islam*, la influencia de Aristóteles fue muy dispar: fuerte en el terreno de la lógica o de las ciencias de la naturaleza, débil, incluso inexistente, en el plano político, moral o metafísico. En estos sectores, las suras eternas y divinas prevalecieron sobre el *logos* griego. Aristóteles fue leído, comentado y elogiado, pero no escapó al filtro y apenas se difundió más allá de un círculo restringido de juristas o médicos amantes de la filosofía en un momento en el que la filosofía griega interesaba mucho más a las élites sociales latinas.

Por último, ¿hemos de atribuir al estatuto del Corán un papel decisivo que explique la obstaculización del auge del racionalismo griego? No en vano, el pensamiento musulmán está íntimamente relacionado con la revelación coránica, en este sentido muy diferente de la razón griega. Lo que significa la palabra «racionalismo» en nuestros días no tiene correspondiente en el Islam medieval, y sólo se encontraba en germen en la cristiandad contemporánea.[134] A los ojos de los musulmanes, es irracional no adoptar la religión de Mahoma y no creer en el contenido del Corán. Asimismo, lo que Europa llama «razón» es una facultad sujeta al carácter divino del Corán. La razón está, además, en estrecha correlación con la lengua árabe, lengua de la revelación coránica y por tanto identificable con la inteligencia absoluta.

Tal vez debamos denunciar igualmente el elitismo de los *falasifa* y la ausencia en el Islam de estructuras institucionales —escuelas— susceptibles de difundir su enseñanza filosófica. Los califas no facilitaron el relevo imprescindible del poder político y el universo de los juristas bloqueó toda difusión hacia una fracción más amplia de la población. El sistema educativo de las escuelas coránicas dejó de lado una filosofía o un saber científico griego que no necesitaba para explicar el Corán. Por el contrario, el cristianismo recuperó el contenido del saber antiguo tanto para corregir las imperfecciones del marco bíblico como para resolver problemas teológicos.

Hablar de helenización parece, pues, excesivo, y desvirtúa la naturaleza de la civilización musulmana al imponerle —¿por etnocentrismo?— una especie de occidentalización que no corresponde a la realidad, salvo

—a beneficio de inventario— para algunos eruditos. La helenización quedó circunscrita a esos *falasifa*, que, con todo, guardaron las distancias con la herencia griega: una herencia que siguió siendo un fenómeno intelectual, sin influencia sobre las mentalidades colectivas asociadas a la fe ni sobre las estructuras políticas, sociales o jurídicas.

En última instancia, esto nos remite al contenido de las dos religiones y al estatuto de sus libros santos para entender la diferencia de evolución entre las dos civilizaciones.

V

PROBLEMAS DE CIVILIZACIÓN EN LA EDAD MEDIA

> La curiosidad por el otro es una actitud típicamente europea, rara fuera de Europa, y excepcional en el Islam.[1]

Una afirmación brusca pero exacta. Podemos atenuarla recordando los nombres de Masudi (muerto en 956) —autor de la obra *Las praderas de oro*, que dedica dos quintas partes a los pueblos no musulmanes— o Al-Biruni, único autor musulmán que mostró interés por el mundo hindú.[2] No obstante, al igual que las otras grandes civilizaciones, como India o China, el Islam medieval no desarrolló una verdadera curiosidad por las sociedades exteriores. ¿La relación con el otro está restringida desde el inicio, en virtud de imperativos religiosos, o quizá debemos ver en ello el fruto de las circunstancias históricas? Por ejemplo, *Las mil y una noches*, esa obra de arte de la literatura persa, fue traducida de forma tardía en Occidente por Antoine Galland, entre 1704 y 1717, pero no podemos decir lo mismo en Oriente —al menos hasta tener más información— con respecto a la *Ilíada* o la *Odisea*.[3]

Esta ausencia de curiosidad explica en parte que la Edad Media fuera escenario durante varios siglos de un penetrante cara a cara, más violento que pacífico, entre estas dos civilizaciones a las que la creencia monoteísta común separaba mucho más de lo que acercaba. Y es que, a partir de una fe en un Dios único, cristianismo e Islam desarrollaron sistemas de pensamiento y prácticas sociales extremadamente alejadas.

Proclamar que cristianos y musulmanes tienen el mismo Dios y aferrarse a ello creyendo haber puesto fin al debate es reflejo de un planteamiento superficial. Sus dioses no mantienen el mismo discurso, no defienden los mismos valores, no proponen al hombre el mismo destino ni se preocupan de la misma manera por la organización política y jurídica de

las sociedades humanas. La simple lectura comparada de los Evangelios y el Corán pone de manifiesto lo diferentes que son estos dos universos.[4] Frente a un Cristo que se niega a castigar y hacer lapidar a la mujer adúltera aparece Mahoma ordenando, en circunstancias similares, la ejecución de la mujer infiel.[5] No se puede seguir al mismo tiempo a Jesús y a Mahoma. La violencia de las polémicas medievales entre cristianos y musulmanes no hace sino revelar una oposición que se percibe como radical. Esta alteridad plantea el problema de las identidades respectivas de estas dos civilizaciones medievales.

Este tipo de reflexión se plantea con precauciones en los trabajos de los historiadores, reticentes a establecer juicios de conjunto, estructurales, sobre una civilización dada, por temor a parecer estar dotándola de una esencia permanente sin tener en cuenta los cambios y las rupturas. Las cabriolas a lo largo de los siglos o los continentes son casi siempre nefastas para el conocimiento científico. El verdadero peligro del «esencialismo» acompaña a la peor trampa en la que puede caer el historiador, según Lucien Febvre, el anacronismo. Sin embargo, las pervivencias existen, o cuando menos, los fenómenos de larga e incluso muy larga duración. Éstos son los fenómenos cuya existencia trataremos de desvelar en estas páginas. Por supuesto, las civilizaciones no son inmóviles, pero tampoco se hallan atrapadas en incesantes torniquetes, y el historiador no está peor pertrechado para abordarlas de lo que pueda estarlo el filósofo o el antropólogo. La historia, lejos de reducirse a un aburrido catálogo de fechas, es una reflexión de orden antropológico que tiene en cuenta el tiempo y atiende a las cuestiones de duración, sucesión y simultaneidad que afectan a las empresas humanas. Si queremos entender al ser humano hemos de observar su desarrollo en el tiempo. Entonces podremos, como nos invitaba a hacer F. Braudel, descubrir lo que corresponde a lo accidental y a lo coyuntural o lo que refleja tendencias más pesadas, más profundas, en una palabra, esenciales.

1. IDENTIDADES EN CUESTIÓN

> Para una civilización, vivir es ser capaz al mismo tiempo de dar, recibir, adoptar [...]. También se reconoce una gran civilización por el hecho de que se niega a veces a adoptar algo, que se opone a ciertos alineamientos, que elige entre lo que le ofrecen las intersecciones y que a menudo le impondrían si no tuviera sus cautelas o simplemente incompatibilidades de humor o de apetito.[6]

¿Civilización árabe o civilización musulmana?

Debemos desentrañar aquí una primera confusión. Se ha apuntado ya muchas veces, pero la asimilación persiste, alimentada en ocasiones de forma voluntaria, en las dos orillas del Mediterráneo. La civilización árabe no es la civilización musulmana: está, por un lado, lo producido por los árabes, de todas las confesiones, en lengua árabe, y, por otro, lo que lleva la huella de la fe islámica. En realidad, la intersección entre ambos mundos no está vacía en absoluto, pues los pensadores musulmanes se expresaban en árabe, pero el lugar ocupado por los árabes cristianos o sabeos en la formación de una base cultural en el seno del *Dar al-Islam* entre los siglos VII y X pone también de manifiesto la distinción entre estos dos conjuntos. En la Edad Media, el Islam fue la religión dominante, situada en la cima de una estricta jerarquía e imponiendo sus valores, ya fuera en el sistema político, en el arte figurativo o a la hora de determinar el lugar de la mujer o el estatuto de las «gentes del Libro». Por ello es importante no identificar civilización musulmana y civilización árabe. No se puede ensombrecer el papel crucial de los persas, convertidos al Islam pero siempre depositarios de su propia cultura. En la misma época, esta civilización árabe estaba incluida en el espacio político del Islam.[7] En su relación con la Europa cristiana, es éste último el que se impone como actor principal. Los califas de Bagdad estaban rodeados de médicos cristianos, pero su política exterior con respecto a Bizancio o los cruzados la desarrollaban en tanto que musulmanes. Por eso la cuestión de la transmisión cultural debe plantearse más desde el ángulo de los intercambios entre Europa y el Islam que entre Europa y el mundo árabe. Esto corresponde a la división que establece el

Islam entre el *Dar al-Islam* y el *Dar al-Harb* («territorio de la guerra»). Se sabe que esta teoría de las «dos casas» constituía el eje principal de la concepción política en el Islam clásico. En realidad, a ellas se sumaba una tercera casa, la del «territorio del tributo», *Dar al-Suhl*, apelación reservada a los países que se negaban a convertirse al Islam pero obtenían una paz temporal a cambio del pago de un tributo.[8]

El Mediterráneo medieval: ¿cruce de caminos o conflicto de civilización?

Toda civilización se basa en primer lugar en un espacio —un territorio— que le es propio, que los hombres han poblado, labrado, defendido. El Mediterráneo de la época de Carlomagno o de Federico II sigue esperando todavía a su historiador, a aquel que ha de realizar una obra análoga a la de F. Braudel para la época de Felipe II.

El Mediterráneo, como todo mar, no fue habitado, sino simplemente recorrido. Ninguna civilización puede construirse sobre sus olas; sólo sus islas y sus orillas pueden albergar sociedades y culturas que, llegado el caso, se encuentran, hacen intercambios o combaten entre sí. F. Braudel dice además: «El Mediterráneo está cortado por fronteras naturales, fronteras principales y fronteras secundarias, todas ellas cicatrices que no curan y que hacen su función».[9]

El Mediterráneo medieval no fue el espacio de una civilización, sino un espacio compartido por varias civilizaciones. Aunque sí existe un mundo mediterráneo, no hubo —una vez desaparecido el Imperio romano, tras las últimas tentativas de Justiniano— una civilización mediterránea, sino varias, cuyas fronteras estaban constituidas por las orillas del Mediterráneo.[10] El espacio marítimo fue, por su parte, el escenario de múltiples operaciones militares y de numerosos intercambios mercantiles. Entre las civilizaciones, guerra y comercio no dejaron de alternarse, incluso de coexistir, tanto en la época de las cruzadas como durante los cuatro siglos de jihad que las precedieron.

Henri Pirenne afirmaba que el acontecimiento del Islam había segmentado el espacio mediterráneo, dividiendo la Europa de las orillas meridionales del antiguo *mare nostrum* de los romanos y separando a Occidente de

Bizancio.[11] A continuación se produjo, según este autor, una reordenación forzada de la Europa carolingia en torno a Aquisgrán, mientras los Omeyas construían el primer Imperio musulmán desde Damasco.

Los trabajos de varios historiadores y arqueólogos nos han hecho recuperar en parte esta visión.[12] Por un lado, el hundimiento del comercio internacional en el Mediterráneo se produce antes de la llegada de los «caballeros del Islam», desde comienzos del siglo VII. Sin embargo, la conquista árabe sí trajo consigo la destrucción del comercio marítimo en la segunda mitad del siglo VII, por ejemplo con los ataques de Al-Muawiya, primer califa omeya, contra Chipre en 649 y 653. Provocó también un declive de la civilización urbana hasta el siglo x en Asia Menor, el norte de África y la parte meridional de Italia.[13] Pero el Mediterráneo no se convirtió por ello en un «lago musulmán»: su espacio, fraccionado en una multitud de poderes regionales, fue atravesado por las incursiones de la piratería, a las que fueron poco a poco respondiendo la flota bizantina, a partir del siglo IX, y la de las ciudades de Italia (Amalfi, Pisa). Sin embargo, Pirenne estaba en lo cierto cuando veía que Europa se estaba volviendo hacia el Norte: de hecho, las relaciones comerciales entre los territorios merovingio y después carolingio de Neustria y Austrasia, las islas anglosajonas y el mundo vikingo, adquirieron una enorme amplitud en los siglos VIII y IX. Pero lo que Pirenne subestimó fue la importancia de los circuitos comerciales de la época, que tenían una dimensión «mundial». Los escandinavos reintroducían en el mundo carolingio monedas árabes intercambiadas con ocasión de las transacciones comerciales, en especial las efectuadas a través del Dniéper, entre el Báltico y el mar Negro o el Caspio.[14] En resumidas cuentas, existe una «ruta Bagdad-Birka»... En este amplio circuito, el Mediterráneo está al margen. Las fuerzas vivas del momento, al menos hasta el siglo x, están fuera de ese espacio. En el siglo x, cuando el poder abasí se ve sacudido por múltiples crisis, el Mediterráneo oriental cae de nuevo bajo la órbita de Bizancio, en tanto que su parte occidental sigue dominada por las flotas de los diferentes emiratos costeros musulmanes.

Ésta es la razón por la que resulta poco convincente hablar de «civilización mediterránea» en singular. Y tampoco se puede afirmar que Europa fuera mediterránea, ni en el siglo IX ni en el XIII.[15] Geográficamente, el espacio europeo que toca con el Mediterráneo es limitado: la Grecia bizanti-

na, la mayor parte de Italia, el sur de Francia, el sur y el este de España. Todo lo demás está lejos: de Portugal a Inglaterra o a Noruega, de Francia al Imperio germánico o a los países eslavos, por no hablar del «mundo de la Hansa» o de la Rusia europea, la de los príncipes de Kiev y Nóvgorod. Tampoco es acertado decir que Europa es mediterránea si atendemos a sus producciones artísticas o intelectuales: ¿cómo se justifica la afirmación de que Abelardo, Alberto Magno, Guillermo de Ockham o, más tarde, Erasmo, Descartes, Copérnico o Leibniz eran «mediterráneos»? Ahora bien, aunque no es lo mismo, Europa sí tiene, en el terreno del pensamiento y la religión, fuertes orígenes mediterráneos: Grecia y el cristianismo. Sin embargo, no heredó todo lo que habían creado las civilizaciones del Mediterráneo. El propio cristianismo se modificó y forjó al contacto con el Imperio romano y después con el conjunto de Europa.

Raíces griegas e identidad europea

Poner en cuestión el redescubrimiento del saber griego por los europeos de la Edad Media nos lleva naturalmente a examinar la filiación entre la Grecia antigua y la cristiandad medieval. ¿Podemos considerar con razón a la Edad Media como heredera de la Grecia antigua? Y esta noción de herencia, de raíz, ¿se corresponde con una realidad histórica o es mera ficción?

Estas dos cuestiones son objeto de enérgicos debates. Especialistas del mundo griego discuten sobre la continuidad entre las civilizaciones griega y europea, y algunas obras recientes cuestionan la idea de raíz aplicada a las sociedades humanas. Un estudio del conjunto de los trabajos publicados sobre este asunto resultaría demasiado largo, de modo que nos contentaremos con analizar las posiciones del helenista y antropólogo M. Detienne. En 2003, este autor publicó un pequeño tratado dedicado a la autoctonía en el que criticaba el sentimiento de enraizamiento.[16] Dos años después retomaba la idea de que la civilización europea tenía «raíces griegas», que era heredera de la de Grecia.[17]

No debemos nada a los griegos...

La tesis defendida es doble: los europeos no deben nada —o poco— a los griegos y éstos pierden parte de su originalidad a la luz de la antropología comparada. M. Detienne niega por tanto que nuestra historia empiece con Grecia, y considera esta teoría como una mitología del origen —una «mitideología»—, fundada por E. Lavisse y retomada por F. Braudel:

> Es de sentido común que Grecia siga siendo la tierra natal de Occidente y de los valores que defienden con el mismo vigor los conservadores del mundo entero.[18]

El autor añade que nada de lo que los griegos hicieron era desconocido para las demás civilizaciones. Por ejemplo, las tribus africanas recurren a menudo a la práctica de las reuniones y las discusiones políticas.[19] Por tanto, la democracia no es una invención griega:

> A los historiadores lo suficientemente libres como para no cargar con las imposiciones del orden que los gobierna los antropólogos les han enseñado que distintas culturas en África y el mundo eslavo han puesto en práctica, ayer y hoy, formas de «democracia» en asambleas reunidas para debatir sobre los «asuntos comunes» del grupo. No hay más milagro ochollo que milagro griego o cosaco, que no quepa duda.[20]

Asimismo, los mitos de los polinesios o los amerindios tienen por su riqueza, su belleza y su complejidad el mismo valor que los de los griegos. La práctica de la antropología comparada permite así escapar de una visión demasiado reductora, encerrada en nuestro territorio, y que desprecia las culturas que no son la nuestra.

Esta tesis no resiste la confrontación con algunos elementos de orden histórico. La originalidad de la práctica política de los griegos no se encuentra en la celebración de asambleas deliberativas ni en la utilización del procedimiento electoral. No en vano, otras sociedades, no europeas, también actuaron así. Incluso ritualizaron, y hasta institucionalizaron, sus prácticas políticas. Sin embargo, sí que existe una originalidad griega, que reside en la elaboración de una reflexión escrita, argumentada y lógica so-

bre la política, la ciudad, la organización de los poderes, etc. en el seno de la sociedad. Como escriben J. Brunschwig y G. Lloyd:

> Hubo fuera de Grecia instituciones y prácticas de poder, análisis políticos, reflexiones sobre el Estado, sobre las relaciones entre gobernantes y gobernados, sobre la naturaleza del orden político. Pero lo que distingue a Grecia sigue siendo la formación y organización de la ciudad, la práctica del debate público, los procedimientos de la decisión en común, la escritura y la publicidad de las leyes y, en el plano del análisis político, un estilo de justificación y argumentación que se asemeja al que se puso de manifiesto en los campos de la filosofía y la ciencia.[21]

Es en esta reflexión conceptual, efectuada de manera idéntica en los terrenos político, filosófico y matemático, donde queda plasmada la auténtica especificidad de los griegos. Y se prolongó a lo largo de los siglos, en el mundo romano primero y después en el universo europeo de la Edad Media. La filiación es innegable. Grecia inventó la política, y Europa se inspiró en ella.[22]

Hemos de añadir que la historia y la geografía tienen sus normas: Europa no pudo verse influida por prácticas políticas propias de sociedades con las que no tenía ningún contacto. Por muy hermosos que sean los mitos americanos, los europeos tuvieron acceso a la *Ilíada*, no a los relatos mitológicos de los indios de las praderas; se sintieron más inspirados por las tragedias de Esquilo o las comedias de Aristófanes que por los debates de los *loya jirga* afganos.

La práctica política de la Grecia antigua se sustentó sobre un determinado número de valores, en ocasiones diferentes o incluso contradictorios: Atenas, Esparta o Tebas no propusieron ni mucho menos los mismos modelos de ciudadanía.[23] Pero entre los ideales proclamados por los griegos de la Antigüedad —al menos por algunos de ellos— encontramos la libertad, la razón y la democracia.[24] Bien mirado, más valen estos «lugares comunes del humanismo» que las originalidades de la barbarie. Es algo simplista, claro está, afirmar que los griegos nos legaron sus valores, y M. Detienne subraya con razón el carácter abusivo de esta síntesis, que omite las diferencias entre épocas y ciudades. En realidad, los europeos, a lo largo de la historia, fueron escogiendo lo que preferían del universo antiguo.

No se adoptaron ni la *cripteia*, ni la homosexualidad iniciática, por tomar dos ejemplos elocuentes, y en la búsqueda de los ancestros, Europa se inclinó por Sócrates más que Atenas, que lo ejecutó...

La antropología permite matizar el «milagro griego» poniendo de relieve la diversidad de la Grecia antigua y sus elementos «salvajes». Tiene también el mérito de recordar la existencia de prestigiosas civilizaciones no europeas o atraer la atención sobre otras formas de pensamiento religioso. Sin embargo, afirmar que nada de lo que elaboraron los griegos era ignorado por las demás civilizaciones es falso. El simple caso de las matemáticas aporta un contraejemplo suficiente. Admirar los mitos de los polinesios no impide constatar, sin insultarlos, que sus matemáticas no tienen el mismo valor que las de los griegos. En ningún lugar, ni siquiera en la India, el desarrollo de esta disciplina se hizo del mismo modo ni con los mismos resultados que en Grecia. Curiosamente, en un olvido demasiado sorprendente como para no ser voluntario, M. Detienne deja a un lado a Euclides, Tales, Pitágoras o Arquímedes. Y lo cierto es que las matemáticas dejan la máxima libertad a esa invención del genio griego que es el razonamiento. No hay matemáticas sin un riguroso encadenamiento de proposiciones demostradas y verificadas. En este terreno, los griegos introdujeron novedades de gran alcance: sus razonamientos giraban en torno a nociones abstractas y ya no a objetos reales, pero sin utilizar escritura simbólica. Por otra parte, la validez del razonamiento ya no estaba sometida a la verificación de la experiencia práctica, pues ahora no dependía más que de la coherencia interna de la demostración. Esto significaba realizar un doble y sustancial avance en la abstracción.

Eso no implica que sólo los griegos supieran utilizar la razón humana: es algo universal. Pero sí supieron hacer de ella un instrumento al servicio del pensamiento y del conocimiento del mundo, instrumento que produjo resultados evidentes tanto en la filosofía como en las matemáticas o la arquitectura. Este uso de la razón se encuentra en la práctica del debate político, que supone la existencia en la ciudad de un espacio público donde intercambiar argumentos y desarrollar el arte de persuadir y convencer.[25]

Deriva de ello otra originalidad del espíritu griego, tan presente todavía hoy en Occidente, el espíritu crítico y el ejercicio de la autocrítica. Esto requiere un trabajo de reflexión sobre uno mismo y posibilita el desarrollo

de la conciencia propia. Ciertamente, la actitud crítica es útil en política, pero también en la ciencia, pues permite reflexionar sobre las condiciones de producción del saber y sobre la validez de los resultados obtenidos.[26] Tal vez la mayor originalidad de los griegos se encuentre en esta voluntad de reflexión en torno al saber y el mundo.

El comparatismo resulta, pues, esclarecedor, como puede serlo una analogía, pero no lo explica todo. En concreto, no permite dar cuenta de las especificidades de cada cultura. Llevado al extremo, nos lleva a equiparar todas las civilizaciones y a eludir así la cuestión del progreso en sectores donde sí es mensurable, como la producción científica o la condición jurídica de los hombres y las mujeres.[27]

Ahora bien, si no fueron los griegos los principales inspiradores del «espíritu mismo de nuestra civilización de Occidente»,[28] ¿quién se supone que lo fue? Tendríamos que admitir que no hay civilización occidental, o que las civilizaciones no tienen raíces. Así pues, este término, al que, debido al mal uso que se ha hecho de él en el terreno político, se le niega hoy todo sentido en detrimento del conocimiento, está de regreso.

La noción de raíz y su realidad

El término «raíz» nace de una sencilla metáfora que podría considerarse —con razón— demasiado colorista e imprecisa como para servir de instrumento a un discurso científico. No obstante, este vocablo abarca una realidad concreta: existen, en el seno de las sociedades humanas y de sus culturas, pervivencias, rasgos de larga duración. La más evidente de ellas es sin duda la lengua, que, como sabemos, evoluciona lentamente. La lengua constituye un rasgo distintivo esencial de cuya importancia ha de ser consciente el historiador. Pero la historia de las lenguas, al igual que el fenómeno de las herencias lingüísticas, permite identificar espacios de cultura común, filiaciones entre esos espacios o, por el contrario, discontinuidades. No estamos insultando a los japoneses cuando decimos que el francés no deriva de la lengua nipona, y viceversa.

Por otro lado, los intercambios y transmisiones culturales se basan en parte en vectores institucionales —y por tanto políticos— que permiten la

conservación, la reproducción, la difusión de los saberes. Las culturas no nacen de golpe, se desarrollan con el tiempo y, en consecuencia, tienen una historia y unos orígenes. Tampoco se limitan a la mera perpetuación de esos orígenes, ya que los prolongan, los reorientan, incluso se alejan de ellos. Negar la existencia de raíces equivale a negar la prolongación de las sociedades humanas a través del tiempo o, dicho de otro modo, el hecho de tener una historia. Rechazar la idea contenida en el término «raíz», por poco satisfactorio que éste sea, obliga a excluir el tiempo... y conduce, parece ser, a un punto muerto científico.

Ahora bien, aceptar este término no debe a su vez impedir al historiador distinguir entre los orígenes auténticos y los que las sociedades se han creado y pueden pertenecer al terreno del mito. Con todo, esos mitos de los orígenes, aunque falsos, adquieren en ocasiones un valor vital. Una nación existe sola y exclusivamente cuando sus miembros tienen —o se reconocen— un pasado común y aceptan, por tanto, más allá de todas sus diferencias, un futuro común. De lo contrario, esa nación estalla, a veces al precio de una guerra civil. Que ciertas raíces sean mitos a los ojos del científico no les impide tener, entre quienes se vinculan a ellas, una influencia real. Las realidades psíquicas, aun falsas, no tienen menos relevancia que las realidades materiales.

Rechazar ciertas raíces implica también hacer tabla rasa de una serie de rasgos específicos de una cultura o una civilización, lo que conduce a sustituirlos por otros elementos, exteriores a dicha cultura. En ocasiones esta actitud deriva de una voluntad ideológica, incluso política: tiende a implantar una cultura en lugar de otra, y por tanto a deformar el pasado. Puede ser un medio de fabricar el futuro...

La noción de identidad cultural

El tema de las raíces viene a cruzarse así con el de la identidad. El historiador no debe dudar en distinguir aquello que constituye la especificidad de una determinada cultura, de una determinada civilización. Tal vez incluso sea éste uno de los objetivos e intereses profundos de su actividad: explorar, a través de las distintas construcciones de la civilización, el potencial de

invenciones sociales, culturales y religiosas del ser humano, en todos los lugares y de todos los tiempos. La identidad es, pues, un objeto legítimo de la investigación histórica. Ninguna sociedad histórica ha presentado una identidad efímera; todas han tenido cierta duración que les ha permitido imprimir su marca sobre los territorios, transmitir sus valores, sus mitos, sus técnicas. Todas tienen una historia y un pasado. Todas se han enraizado en el tiempo y el espacio. Negar la noción de identidad —desenlace casi inevitable si se niegan las raíces— introduce una confusión entre fenómenos distintos y obstaculiza la reflexión.

Hoy en día, esta idea de identidad provoca fuertes reacciones, de las que M. Detienne se erige en portavoz:

> ¿Identidad? ¿Por qué no, más bien, unicidad o esencia? Es evidente que identidad es un cajón de sastre. ¿Crisis de identidad de grandes países? ¿Pero cómo se puede definir una identidad cultural?[29]

La pregunta es pertinente, siempre que no sea entendida como la prueba de la imposibilidad de su resolución. Ahora bien, efectivamente, ¿cómo definir una identidad cultural? Podemos preguntarnos qué pasa si no la definimos, o si proclamamos que no existe. En ese caso, cualquier colectividad humana no es más que un agregado de individuos aislados que no tienen nada en común, ni siquiera la lengua materna, puesto que compartir una lengua crea condiciones de intercambios rápidos y fáciles y, por tanto, una cultura. Las identidades culturales, como todos los demás objetos de estudio del historiador, se deben descubrir, establecer, construir a partir de las fuentes, las huellas, los testimonios dejados por las sociedades.

Basta con echar un vistazo a la pintura china, la poesía japonesa, la teología medieval o los relatos de la *Bhagavad-Gita* para adquirir conciencia de una evidencia: la identidad cultural no es una ficción. Y no podemos negarla con el pretexto de que evoluciona con el paso del tiempo. Eso sería como sostener que un fenómeno no existe simplemente porque se transforma. ¿Diríamos que la identidad del hombre es un engaño alegando que el bebé que fue a los seis meses apenas presenta parecidos con el viejo que es a los noventa? La identidad no es la permanencia, pero negar la identidad puede impedirnos distinguir parecidos y diferencias. El anciano ya no

es el niño que fue, pero es aún menos cualquier otro ser humano... entre los seres se crean identidades y separaciones, igual que entre espacios y culturas. Y no toda separación es fruto o expresión de un rechazo.

En definitiva, los avances científicos o sociales son mensurables, y no pueden ser excluidos de la comparación entre las civilizaciones; las herencias existen, y uno de los grandes méritos del comparatismo es que evita confundirlo todo en un relativismo generalizado. Rechazar la existencia de raíces no es admitir que las sociedades humanas se desarrollan en un espacio que ocupan y modifican con el paso del tiempo; negar las herencias, reales o imaginarias, equivale a rechazar la posibilidad de las transmisiones culturales. La antropología tiene mucho que ganar si incorpora la historia —cómo actúa el hombre en el tiempo y sufre o no su influencia— y la geografía —cómo se apropia el hombre del espacio en el que vive y lo transforma. Los seres humanos están enraizados en espacios que en ocasiones convierten en patria; son también miembros de una misma especie, algo que puede tal vez explicar que se vean movidos por esquemas inconscientes específicos de dicha especie. El psiquiatra y psicólogo C.-G. Jung lo designó «inconsciente colectivo», idea que quedaría mejor expresada bajo la denominación de «estructuras colectivas del inconsciente individual».

2. ¿PERMEABILIDAD EN LA EDAD MEDIA?

La amplitud de los intercambios entre civilizaciones diferentes depende al mismo tiempo de la intensidad de su esplendor, de su grado de aceptación de las influencias exteriores y de las posibilidades materiales para las transferencias culturales. ¿Podemos medir estos elementos para las dos grandes civilizaciones medievales del Islam y la cristiandad? Y, dado que se trata de dos culturas con vocación universal, ¿podemos, sobre todo, apreciar su permeabilidad a las aportaciones extranjeras?

El Islam, expansionista y centrípeto

El Islam no es un espacio que vinieron a ocupar pueblos sucesivos y en el que éstos se fundieron, sino, por el contrario, una cultura que se constitu-

yó a base de conquistas a partir de un punto de origen. Esta cultura se había forjado inicialmente en torno a un modelo cuyos componentes religiosos, políticos y jurídicos se encontraban estrechamente asociados, aunque todavía no estuvieran plenamente constituidos en la época de la primera comunidad, en Medina. Por eso la religión musulmana dio forma a una civilización original a la que puede agregarse cualquier pueblo pero en la que el espacio dejado a las influencias culturales externas, aunque posible, está sometido a ciertas condiciones. Para empezar, deben pasar el filtro jurídico y conceptual nacido del Corán. Los persas pudieron adaptar a él su arte de miniaturas, o su habilidad para narrar la historia, y de hecho los grandes historiadores de la época abasí, como Tabari o Baladhuri, son persas, pero no, según parece, los temas heredados del zoroastrismo. El saber antiguo tuvo que pasar por un tamiz más estrecho que el que le impuso el cristianismo, lo que no debería sorprender teniendo en cuenta que la religión cristiana emergió en un universo griego y que, por tanto, le resultaba más fácil que al Islam recoger su herencia. Y sobre todo, con el paso del tiempo el filtro no se fue ampliando, sino estrechando. El Imperio otomano permaneció impermeable al Renacimiento del siglo XVI, del mismo modo que el mundo abasí se había negado a dejarse influir por la metafísica o la política aristotélicas. La grandeza del pensamiento de un hombre es algo que hace honor a su civilización, pero no implica por ello transformar esa civilización: los libros de Averroes fueron quemados, y sus discípulos fueron judíos y cristianos.[30]

En definitiva, la civilización islámica tiene un carácter al mismo tiempo expansionista y centrípeto, algo que no es contradictorio. Se muestra menos permeable que la cristiandad, que pudo asimilar un legado pagano del que el Islam desconfió.

Por la recuperación de un concepto: la «transmisión cultural»

Una civilización transmite sus valores, sus ideas, su derecho o su ciencia a otra a través de la conquista, imponiendo la visión del mundo y el saber del colonizador. Puede también simplemente legar textos, enviar sabios, responder a las preguntas que le son planteadas. La transmisión depende en

este caso del diálogo. Por último, la civilización puede no difundir nada... y ser objeto de la curiosidad de sus vecinos, que vienen a robarle sus tesoros intelectuales o artísticos, o a inspirarse en ellos. Y a la inversa, una civilización acepta o no recibir y asimilar elementos exteriores.

Por lo que respecta al paso del saber antiguo a Occidente, el mundo árabe no actuó como un colonizador, pues no conquistó Occidente (a excepción de la península Ibérica y varias islas del Mediterráneo). En las tierras de las que se apoderó (Siria, Egipto, Magreb), entró en contacto con un saber del que adoptó algunos elementos para obviar o rechazar otros. Por otro lado, la larga duración de los conflictos que enfrentaron al Islam con la cristiandad, desde las primeras incursiones de mediados del siglo VII lanzadas contra el Imperio bizantino hasta los impresionantes ataques de los siglos VIII y IX contra España o Italia, todavía vivos en el siglo X, no pudo fomentar un diálogo científico. La contraofensiva lanzada a través de la Reconquista española y después bajo la égida del papado con las cruzadas no mejoró las cosas.

Así pues, no vemos que el Islam propusiera su saber a los occidentales, ni que enviara a sus matemáticos o a sus ulemas a transmitir su ciencia a los infieles. En resumidas cuentas, lo que Occidente descubrió lo fue a buscar directamente. Disfrutó de los manuscritos traídos por las élites mozárabes o judías que huían de los almohades, pero no se hizo con manuscritos en árabe en Zaragoza o Toledo. Y contó con las traducciones hechas a petición de abades u obispos por clérigos que conocían el griego, como Jacobo de Venecia. Los descubrimientos y las transmisiones derivan en todos los casos de la voluntad de saber que animaba a las élites eclesiásticas europeas.

Que el Islam conservó, gracias a los cristianos siríacos, árabes o arabizados, una gran parte del saber griego es un hecho indiscutible. Que Occidente se benefició de ello es exacto, aunque no fue ése el único canal por el que redescubrió dicho saber. Pero que los musulmanes transmitieran voluntariamente ese saber antiguo a los cristianos es un punto de vista. Aquellos tiempos de jihad y de cruzada ignoraban las cooperaciones culturales entre mundos en guerra. Como único indicio tenemos un relato, sin duda legendario, que muestra a Al-Mansur tratando de conseguir la cooperación de León el Matemático, el cual rehusó la petición. En 1100, el jurista sevillano Ibn Abdón advierte contra la venta de libros de ciencias a los ju-

díos y a los cristianos, que podrían sacar provecho más tarde de ellos...[31] Occidente fue a buscar la ciencia, de modo que la «transmisión árabe» a la que se suele hacer alusión fue meramente pasiva.

No es que el mundo islámico fuera pasivo ante el saber griego. Lo sometió a un filtro, lo orientó en un sentido religioso, lo adoptó, incluso lo amplió en determinados aspectos, como las matemáticas o la medicina. Pero, pasivo como es, el Islam lo fue ante Occidente. Los musulmanes no llamaron a la puerta de los cristianos trayéndoles las obras de Aristóteles a condición de que las tradujeran del árabe al latín. Tampoco tenían la intención de hacer descubrir al mundo cristiano sus propias raíces culturales, ni «civilizarlo». El mundo europeo supo encontrar en sí mismo los recursos necesarios y suficientes para traducir las obras griegas y después comentarlas y explotarlas. También es posible que la reticencia a actuar de manera individual, característica de la cristiandad medieval, llevara a algunos pensadores de la Edad Media a silenciar su originalidad y a atribuir sus descubrimientos a otros. Un pasaje de Abelardo de Bath resulta, desde esta perspectiva, bastante sorprendente:

> Nuestra generación tiene ese defecto arraigado de negarse a admitir todo lo que viene de los modernos. Así, cuando encuentro una idea personal, si quiero publicarla, se la atribuyo a otro y declaro: «Es tal el que lo ha dicho, no soy yo». Para evitar el inconveniente de que se piense que yo, ignorante, he sacado de mi propio fondo mis ideas, actúo de modo que las crean sacadas de mis estudios árabes.[32]

Esta afirmación da mucho que pensar.

Las traducciones, ¿fuente de progreso o de errores?

La transmisión supone la traducción, que conlleva a su vez sus propios escollos. Cuando hablamos del inmenso esfuerzo de transposición de los textos griegos al siríaco, al árabe o al latín, nos vemos llevados a preguntarnos sobre la calidad de esas versiones y sobre las inevitables deformaciones que los sucesivos pasos de una lengua a otra pudieron hacer sufrir al texto ori-

ginal. ¿Qué texto de Aristóteles, Euclides o Arquímedes se obtiene después de transcribirlo del griego al siríaco, del siríaco al árabe y por último del árabe al latín? Y las traducciones directas del griego al latín, que implican menos etapas, y por tanto menos riesgos de error, tampoco han sido siempre correctas. ¿No se quejaba Juan de Salisbury de las traducciones de Jacobo de Venecia? Los usuarios de las traducciones se tropezaban a veces con problemas irresolubles. D. Jacquart ha sacado a la luz los obstáculos con los que se topa una ciencia que debe crear su vocabulario a partir de una o incluso varias lenguas distintas; el médico medieval, escribe esta autora, frente a diferentes versiones de una misma obra, una sacada del griego, otra del árabe, debía dedicarse a «una verdadera crítica textual».[33]

El vínculo entre traducción y transmisión de un saber depende de las competencias a la vez lingüísticas —y más aún en lenguas raras—, científicas e históricas. Tanto es así que sólo un equipo de investigadores puede resolverlo. No obstante, los trabajos de los especialistas ofrecen un anticipo de los resultados que se podrían alcanzar. Así, M.-Th. d'Alverny señala algunos errores de traducción de Jacobo de Venecia.[34] Donde Aristóteles escribe que la naturaleza del hombre es esclava, Jacobo de Venecia traduce: «la naturaleza es la sirviente del hombre»... Además, siempre traduce *logos* por *ratio*, a pesar de los múltiples sentidos del término griego. Jacobo de Venecia traduce en realidad casi palabra por palabra, como lo hacían muchos medievales. M.-Th. d'Alverny señala también que ni los traductores árabes ni Gerardo de Cremona propusieron versiones mucho más exactas.[35]

En el mismo sentido, los estudios llevados a cabo por R. Lemay demuestran que las traducciones hechas en Toledo, como la de la versión árabe de un texto astronómico griego a cargo de Juan de Sevilla o Hermann de Carintia, están repletas de faltas, ya sean errores de lectura del texto árabe, contrasentidos, confusiones o interpolaciones de orden cultural.[36] Así, los traductores latinos atenuaron enormemente el fatalismo astral presente en el texto árabe, que, por otro lado, no se correspondía en absoluto con las concepciones griegas. R. Lemay indica además que los textos árabes no carecían de vacilaciones en su forma de trasladar el original griego.[37]

L. Minio-Paluello, por su parte, deploraba la «verbosidad propia de la lengua árabe», poco adaptada, a su entender, al discurso filosófico.[38] En

concreto, constata este defecto en el caso de la traducción latina de Gerardo de Cremona de los *Segundos analíticos*, cuyo título latín es, a partir del propio término árabe, *De demonstratione*[39] y cuyo esquema de traducción se ha logrado reconstruir: Hunayn ibn Ishaq tradujo del griego al siríaco y su hijo Ishaq produjo una segunda versión en siríaco, a partir de la cual, antes de 960, el árabe cristiano Abu Bishr Matta ibn Yunus realizó la primera traducción del siríaco al árabe.[40] A esta versión le siguió otra traducción al árabe debida a un autor desconocido, más ampulosa y enrevesada que la traducción siríaca y que la primera traducción árabe de Abu Bishr.[41]

Estas dos traducciones árabes fueron las que empleó Gerardo de Cremona para poner a punto su texto latino. Se puede imaginar la cantidad de distorsiones, errores o imprecisiones debidas a estas cuatro traducciones sucesivas, de desigual calidad. Este temor queda confirmado por la confrontación del texto griego original y el texto latino definitivo de Gerardo de Cremona.[42] La traducción siríaca es fiel al texto griego; la de Abu Bishr se aleja de él pero sigue siendo sólida. En cambio, la traducción árabe anónima, que diluye la versión de Abu Bishr, es muy distinta del original griego.[43] Desgraciadamente, Gerardo de Cremona se basó mucho en ella. Por eso, aunque es mucho más cercano a una transcripción palabra por palabra, el texto de Jacobo de Venecia es mejor que el suyo. Desde cualquier punto de vista, era mejor partir del griego. Este análisis queda confirmado cuando se descubre que todas las traducciones realizadas a partir del árabe fueron sistemáticamente revisadas más tarde a partir de los textos griegos, especialmente gracias al trabajo de Guillermo de Moerbeke a finales del siglo XIII.[44]

Para terminar, los propios traductores podían efectuar voluntariamente trabajos de desigual calidad. Hunayb Ibn Ishaq es un muy buen ejemplo de ello: mientras que sus traducciones al siríaco son rigurosas, las realizadas al árabe sacrifican la precisión en beneficio de la elegancia de estilo y la claridad.[45] En su *Risala*, señala que la persona y la edad del destinatario condicionaban la calidad de su propia traducción...

3. ANTAGONISMOS MEDIEVALES

Intercambios limitados

La pregunta de qué podían transmitirse las dos civilizaciones, cristiana y musulmana, en la Edad Media ha dado lugar a una abundante bibliografía. Nadie subestima la frecuencia de las relaciones comerciales ni ignora que estas dos civilizaciones irradiaron su influencia fuera de sus fronteras, sobre todo porque las dos se veían guiadas por una religión con ambiciones universales.

Sin embargo, en el terreno cultural las transferencias se revelan muy aleatorias, y son también las más difíciles de percibir para el historiador. Cristianos y musulmanes podían comunicarse técnicas de irrigación, métodos comerciales o términos de vocabulario sin renegar de su identidad: las palabras árabes que designan las monedas, *dinar* y *dirham*, provienen respectivamente de «denario» y «dracma». Podían, llegado el caso, y sobre todo entre guerreros, fraternizar, al menos durante un tiempo. Nos encontramos en el ámbito de los rasgos culturales, móviles, fácilmente dispersables. Fueron posibles ciertas transferencias científicas, como la numeración de posición y las cifras árabes, nociones que, después de todo, había adoptado el Islam de los politeístas hindúes a través del intermediario siríaco.[46] Algunos textos literarios fueron también objeto de adaptación, pero en un solo sentido. Tomemos como ejemplo en Bizancio las aventuras persas de Simbad el Marino, trasladadas en el siglo XI bajo el nombre griego de «Syntipas», convertido en filósofo, por Miguel Andreópoulos.[47] En cambio, dado que el Islam no adoptó ninguna obra literaria del mundo cristiano, ¿debemos deducir su preeminencia literaria o más bien su indiferencia hacia las demás culturas, e incluso, como algunos han afirmado, un complejo de superioridad?[48] Los préstamos también se componen de rechazos: el Islam adoptó el sistema de identificación de la semana purgándolo de toda referencia a los planetas y a los dioses paganos.

En cuanto abordamos las visiones del mundo, los ritos y concepciones religiosos, la relación con lo divino, los intercambios se vuelven más difíciles. Estos elementos son demasiado diferentes, y sobre todo demasiado contradictorios, para ser asimilados por la civilización exterior, que corre

el peligro de verse absorbida o convertida. Ya F. Braudel señalaba que «nunca una civilización llega a invadir sensiblemente el terreno de otra».[49] E insistía en la imposibilidad de fundir distintas religiones en un molde común:

> Sólo están los utopistas para soñar con fundir las religiones entre sí, las religiones, precisamente lo más personal que hay, lo más resistente en ese complejo de bienes, fuerzas, sistemas que es toda civilización.[50]

El Islam no podía entregarse al arte de la estatuaria o la pintura sin contravenir sus fundamentos. Por su parte, el mundo cristiano rechazaba la poligamia, y no aceptaba que Mahoma fuera el «sello de los profetas» del Islam, y que, por consiguiente, Moisés o Jesús hubieran sido a su vez profetas musulmanes. Detrás de la violencia de las controversias medievales, éstos son los elementos de fondo que encontramos.

Se puede abandonar una técnica por otra, pero uno no se separa con la misma facilidad de sus concepciones sobre la familia o el cosmos. Tampoco abandona sus sistemas políticos y jurídicos, sobre todo cuando, como en el Islam, una tendencia centrípeta reconduce siempre a los fieles hacia la *Umma* original, que fue totalmente real pero que adquirió un valor mítico fundacional.[51] De ahí el aspecto involutivo subrayado por ciertos analistas, que ancla al Islam a su centro original, del que no puede alejarse so pena del grave pecado de la innovación.

Los hechos estructurales, complejos y profundos, no se transmiten; como mucho, se imponen al otro en un proceso de aculturación del que la lenta conversión al Islam de las poblaciones de Egipto o el Magreb entre los siglos VIII y XI constituye un buen ejemplo. En suma, cada una de las dos civilizaciones estaba vacunada contra la otra.

Diálogo imposible en la Edad Media

Si los préstamos eran necesariamente limitados, un auténtico diálogo, que es mucho más que un préstamo, y muy diferente, era imposible, incluso sin los episodios militares de la expansión musulmana o la Reconquista: al

pertenecer los dos mundos a una religión con vocación universal, no tenían otra solución que concebir al otro como rival.

A decir verdad, sólo subsisten rarísimos ejemplos de diálogos, constituidos por preguntas y respuestas, limitados a casos individuales, sin ningún alcance político o social.[52] El diálogo supone además que cada uno de los participantes ve al otro como su igual, le reconoce las mismas facultades que se atribuye a sí mismo y deja que se exprese libremente: el diálogo necesita, entre quienes participan en él, un fondo común. Sin embargo, el cristianismo consideraba el Islam como una herejía o una forma de paganismo, y el Islam tenía un agudo sentimiento de superioridad; ¿acaso no se dice en el Corán, dirigiéndose a los musulmanes: «Vosotros formáis la mejor comunidad entre los hombres»?[53] Podían hacerse la guerra sin conocerse realmente, ni querer conocerse: el vecino era como invisible.[54]

El abismo entre las dos civilizaciones medievales no dejó de ampliarse. Fue explícito desde el inicio del Islam. Mucho antes de las cruzadas se lanzaron violentas críticas contra los cristianos, principalmente debido al hecho de que, en virtud de lo que el Corán hace decir a Jesús, el cristianismo es percibido como un politeísmo que admite la existencia de tres dioses: el Padre, el Hijo y María. En realidad no es la Trinidad tal y como la conciben los cristianos, pero es la que Jesús, en el Corán, afirma no haber enseñado jamás en lugar del estricto monoteísmo islámico.[55] Por consiguiente, en tanto que verdad coránica, esta visión de la Trinidad justifica la acusación de triteísmo lanzada contra los cristianos, que corresponde al grave pecado del asociacionismo (*shirk*), consistente en asociar otras entidades a Dios. Se reprocha así a los cristianos el ser *mushrikun*, «asociacionistas», es decir, politeístas.

Además, el Islam no podía reconocer la menor validez a los Evangelios sin autodestruirse: su texto tenía que haber sido falsificado por los cristianos, y la revelación del Islam —la sumisión al Dios único— que contenían inicialmente, suprimida, para que el mensaje coránico fuera auténtico. Numerosos versos del Corán exponen esta queja contra los judíos y los cristianos.[56] Se habló primero de «alteración» (*tahrif*) de las Escrituras, que habían sido interpretadas al revés conscientemente por los judíos y los cristianos. Después, con Al-Jahiz (776-868/869), apareció la crítica —hoy todavía existente— de una falsificación material del texto.[57] Uno de los más

famosos reproches dirigidos a los cristianos es haber ocultado que Jesús había anunciado la llegada de Mahoma.[58] Si Jesús es el hijo de Dios, Mahoma no puede ser su profeta. Esta verdad vale para los dos mundos.

Los primeros textos de polémica anticristiana se remontan a Dirar ben Amr (728-296) y Abu l-Hudayl (segunda mitad del siglo VIII), mientras que, por su parte, Juan Damasceno (650-749?) y el obispo de Harrán, Teodoro Abu Qurra (750-820/825), elaboran una refutación de los principales argumentos planteados por los musulmanes contra el cristianismo sobre la Encarnación, la Resurrección y la Trinidad, y denuncian al Islam como herejía y a Mahoma como falso profeta.[59] Entre los textos musulmanes más virulentos, aparte de varios versículos del Corán («¡Que Dios los aniquile! ¡Son tan estúpidos!),[60] se encuentra la diatriba de Al-Jahiz (siglo IX) que afirmaba que «la infidelidad de los cristianos es la más repugnante, pues son el pueblo más sucio». El *Discurso sobre los cristianos* del jurista cordobés Ibn Hazm (994-1063), por su parte, habla de «disparate», de «perversión», y califica el discurso cristiano sobre la Trinidad de «abyecto».[61]

Se entiende, en tales condiciones, que el régimen jurídico de la *dhimma*, aplicado a judíos y cristianos, correspondiera más a una lógica de discriminación que de tolerancia, término anacrónico en la Edad Media. Los *dhimmis*, etimológicamente «adheridos al pacto», eran ciudadanos de segunda, sacudidos por la segregación,[62] sometidos a múltiples incapacitaciones y prohibiciones. Debían llevar piezas de colores sobre la ropa o un gran cinturón exterior —el *zunnar*— con el fin de diferenciarse de los musulmanes. Estaban sometidos a un impuesto especial, la *yizya*, a cambio de la protección del poder, lo que hace suponer que había peligros que los amenazaban por ser cristianos.[63] Estos *dhimmis* no tenían derechos a denunciar ante la justicia a un musulmán, ni casarse con una musulmana, y su práctica religiosa sólo era posible si la llevaban a cabo con la máxima discreción. En resumidas cuentas, no eran dueños de su destino.[64] Por eso buscaron en el ejercicio de profesiones imprescindibles, como la medicina, o, en sentido contrario, en la eliminación e incluso la denigración de su cultura una respuesta a la precariedad de su condición, una garantía frente a los caprichos del poder.[65]

No obstante, varios especialistas del Islam miran esta situación con optimismo y, al igual que Cl. Cahen, estiman que:

> La imagen del mundo musulmán, hasta el siglo XI más o menos, es por tanto la de una sociedad multiconfesional muy notable [...] en la que subsiste sin dificultad una considerable proporción de fieles de otras confesiones, en una simbiosis de la que no podemos encontrar equivalentes en otras sociedades.[66]

Sin embargo, en realidad la considerable proporción de no musulmanes en tierra del Islam no es más que una consecuencia de la conquista islámica de tierras cristianas. Existe además una distancia entre una «simbiosis multicultural» y la yuxtaposición en el seno de un territorio que acoge a comunidades pertenecientes a estatutos jurídicos diferentes y de-siguales. Nosotros preferimos la opinión matizada de M. Fierro: «Judíos y cristianos son objeto de discriminaciones, pero no, en principio, de persecución religiosa».[67]

Antagonismo de las estructuras y discontinuidad de las civilizaciones

La confrontación entre los mundos cristianos y musulmanes puede interpretarse como uno de los ejemplos posibles de relación entre civilizaciones. Vamos a tomar una tipología de J. Soustelle, sin duda mejorable, pero eficaz, que tiene el valor en nuestro caso de esclarecer el debate.[68] Toda gran civilización presenta rasgos, temas y estructuras propios. Los «rasgos» son los elementos más sencillos, más individualizados, los que pertenecen a las costumbres indumentarias, las prácticas culinarias, las formas de cortesía, las técnicas agrarias, etc. Hablando con propiedad, estos rasgos dependen más de la cultura que de la civilización. En resumidas cuentas, no son mucho más reveladores, como todo elemento formal, de tendencias más pesadas y más profundas. Los «temas» son elementos más complejos. Afectan a las representaciones del mundo y de la vida y a los comportamientos que derivan de ellas. Cada uno de estos temas es, como escribe J. Soustelle, un agregado de rasgos culturales que modelan en cierto modo la fisonomía de cada civilización. Por último, las «estructuras» definen «las relaciones institucionales, jurídicas, mentales que enmarcan los rasgos y los temas culturales».[69] Éstas son las que confieren a cada civilización su propia dinámica.

Es tarea delicada determinar si los vínculos entre estos órdenes de fenómenos son estrechos, incluso si presentan caracteres de necesidad, o si sus relaciones son accidentales, contingentes. ¿Una civilización es un sistema sólidamente estructurado, coherente y jerarquizado, o debemos verla como un agregado de manifestaciones que, pese a interactuar, no están necesariamente unidas? En otras palabras, los diferentes órdenes de fenómenos, rasgos, temas y estructuras, ¿están unidos por relaciones de causalidad o unas —las estructuras— no son más que las condiciones que permiten desarrollarse a los otros con cierto margen de libertad? ¿Hay en el corazón de cada civilización una necesidad mecánica, un determinismo riguroso, o se deja un lugar a la posibilidad de alejarse de las estructuras, las normas, y por tanto a la libertad?

En el caso de la civilización europea, los marcos jurídicos, religiosos y políticos no regulan todos los aspectos culturales. Muchos rasgos de mentalidad escapan al universo mental del cristianismo, por ejemplo. La difusión del derecho romano no impide la larga supervivencia de las costumbres, cuyos orígenes se remontan en ocasiones a los pueblos germánicos de la alta Edad Media: la coherencia no implica el determinismo.

En el seno del mundo islámico, las cosas se presentan de manera diferente. Surgen importantes diferencias económicas y sociales, y se cambia de sociedad al pasar, en el siglo XII, de Damasco a Córdoba, o de Bagdad a El Cairo. También sabemos lo intensas que fueron, desde la muerte de Mahoma, las oposiciones entre las facciones religiosas y políticas, que se expresaron en las guerras llamadas de la *rida*, dirigidas por Abu Bakr contra las tribus árabes que habían regresado al politeísmo o al cristianismo, o en la guerra de la *fitna* que enfrentó a Alí y sus partidarios con los futuros Omeyas. Pero la asociación íntima, casi una fusión, entre religión, política y derecho otorga al *Dar al-Islam* una coherencia interna más fuerte y una estructura global más compacta. Esta asociación tan poderosa, de la que no encontramos equivalente en ningún otro lugar, procede en gran parte del carácter reconocido al Corán de Palabra Divina literalmente encarnada en lo escrito, infalsificable, inalterable e incorruptible. Los Evangelios o el Antiguo Testamento no tienen para sus fieles esa esencia divina. De esa notable posición del Libro de Dios y de las Escritura divina deriva una cadena de necesidades a la que se somete el conjunto de la sociedad. Una

cadena equivalente, sustentada por la estructura de la lengua árabe, asocia las palabras del Corán no por concatenación sintáctica, sino por homofonía, resonancia auditiva y afectiva.[70]

Para los musulmanes, Mahoma no es más que un hombre, mientras que Jesús, para los cristianos, es el hijo de Dios. Sin embargo, la influencia de los hechos y las gestas del primero en la vida cotidiana de sus fieles es inconmensurablemente más fuerte que la del segundo, ya sea en términos de prácticas guerreras, costumbres alimentarias o higiénicas o comportamiento amoroso: todo en el Profeta es un modelo de vida. El cristianismo está poco ritualizado, el Islam lo está hasta el extremo: de ello derivan diferencias centrales en la organización de las sociedades. Por tanto, palabras que son idénticas no tienen el mismo sentido. Así, el término «piedad» designa para el cristiano la adoración interior, el cumplimiento de las obras de misericordia o la asistencia a la misa, mientras que para un musulmán, la piedad reside en la obediencia a la Ley. Las obras, en el Islam, son prácticas codificadas, colectivas y comunitarias; la espiritualidad musulmana consiste en primer lugar en preservarse de la menor mancha, de toda impureza, respetando las reglas instituidas desde los orígenes. El Islam es una ortopraxia.

Así pues, el Islam es una religión, pero también es mucho más: un modo de organización de la sociedad que da origen a un derecho, una política y normas de vida precisas, específicas y entrelazadas. Sin duda es así porque el Islam, y ante todo el Corán, están dominados por una «idea esencial, la del Dios único» y por tanto por la absoluta necesidad de obedecerlo.[71] El mensaje de Dios era religioso pero está liberado de la ley («El Hijo del hombre es señor del sabbat»);[72] el de Mahoma, jurídico, creador de una ley nueva cuya obediencia determina el valor del creyente. Se explica así que no se pueda cambiar de religión, bajo pena de muerte. No se abandona el Islam porque no se abandona la *Umma*. Por eso una medida como la excomunión, el alejamiento de la comunidad de creyentes —una pena mayor de la Iglesia, pero redimible por medio de penitencias— sería inconcebible en el Islam.

Encontramos en la oposición entre la cristiandad y el Islam en la Edad Media ese proceso probablemente universal en virtud del cual toda civilización se constituye, en definitiva, a partir de una amalgama entre lo que

produce, lo que ha recibido en herencia y lo que acepta —o rechaza— del exterior. Hay una discontinuidad entre las civilizaciones sin la cual éstas no existirían. Más concretamente, hay una discontinuidad en sus estructuras, aunque sus rasgos, incluso algunos de sus temas, sean intercambiables. En última instancia, una cultura, entendida como conjunto de comportamientos, técnicas e incluso instituciones, puede transmitirse; en cambio, una civilización sólo puede sustituir a otra. Se habla a menudo, en nuestra época, al menos en Europa y Estados Unidos, de «mestizaje cultural», entendido como una nueva etapa del progreso de la humanidad que pasa por el abandono de la unidad de la civilización occidental en beneficio de una nueva entidad, todavía mal definida. Aunque un individuo puede adoptar y practicar varias culturas, varias lenguas, e incluso llevar a cabo su propio sincretismo religioso, queda por determinar si el fenómeno es posible y tiene sentido en la escala de la civilización. Podemos elegir comer platos de todos los países, o adoptar las indumentarias más variadas que existan; pero no podemos plantearnos «mestizar» sistemas jurídicos opuestos —unos que practican y otros que excluyen las penas corporales—, creencias religiosas contradictorias, siquiera sobre la naturaleza de los libros revelados, prácticas matrimoniales antinómicas entre monogamia y poligamia...

El cambio de escala, del individuo a la comunidad y a la civilización, es un salto cualitativo esencial que hace improbable un mestizaje de culturas demasiado alejadas. Esto no prejuzga para nada la posibilidad de hacer coexistir en el seno de un mismo territorio a representantes de esas culturas. Pero las civilizaciones no se fusionan. F. Braudel señalaba que la disparidad de las multitudes que poblaban los puertos mediterráneos demostraba precisamente que tales poblaciones no se habían fundido en una sola.[73]

Los contemporáneos eran conscientes de la diversidad de las civilizaciones medievales; da cuenta de ello la sentencia de Al-Sadjassi, que data de principios del siglo XIII:

> Cuando la sabiduría descendió de las alturas del cielo hacia el centro de la Tierra, se estableció en cuatro refugios y se instaló en cuatro residencias: en el cerebro de los griegos, en la lengua de los árabes, en la mano de los chinos y en el corazón de los persas.[74]

CONCLUSIÓN

EL SOL DE APOLO ILUMINA OCCIDENTE[1]

La Europa medieval tras las huellas del saber griego

La historia de las traducciones de los textos del saber griego ha sido el núcleo central de nuestra investigación. La práctica totalidad de estas obras fueron traducidas del griego al siríaco y después del siríaco al árabe por los cristianos orientales. Por su parte, los europeos emprendieron progresivamente la búsqueda de dichas obras sin que nadie les trajera aquel saber, que hubieron de procurarse ellos mismos. La gran época de las traducciones se inició a comienzos del siglo XII, primero directamente del griego al latín, antes de que algunos eruditos fueran a traducir a España o Sicilia las versiones árabes. En el siglo XIII se realizaron traducciones complementarias y se procedió a una revisión general de los textos. Los eruditos musulmanes tenían, pues, una «deuda» (este término, que tiene una connotación moral, resulta poco satisfactorio) con los traductores siríacos; el mundo europeo también, así como con sus propios eruditos, cristianos o judíos, que tradujeron desde el griego o hicieron el esfuerzo de aprender el árabe.

Aparte de la circulación de textos antiguos traducidos, los intercambios culturales entre el Islam y la cristiandad fueron mínimos. Del Islam en tanto que religión, la civilización europea no adoptó nada, ni referencias culturales, ni argumentos teológicos. Lo mismo sucede en el terreno político o jurídico, pues Europa se mantuvo fiel a su derecho y a sus marcos institucionales. Hubo clérigos europeos que tomaron de varios eruditos, árabes o persas, musulmanes, judíos y cristianos, comentarios filosóficos cuya influencia fue real, aunque fueron objeto de un filtrado y una readaptación. Pero ni siquiera a la vista de los comentarios de Avicena o Averro-

es se puede afirmar que algunas nociones específicas de la lengua árabe o conceptos propios del Islam fueran portadores de la revolución cultural de los siglos XII y XIII.

Las ampliaciones o los avances realizados en matemáticas o en óptica por sabios árabes, por su parte, no se conocieron en su totalidad en Europa, la cual progresó más tarde por iniciativa propia. Por ejemplo, todavía no logramos determinar si Fibonacci realizó en el siglo XIII sus descubrimientos aritméticos de manera autónoma o si utilizó tratados llegados del mundo islámico.

La helenización de la Europa medieval fue obra de los europeos. Lejos de ser una «edad oscura», el período que va de Carlomagno a Abelardo se vio impregnado de manera creciente por el saber griego y animado por una dinámica voluntaria de progreso intelectual. Los europeos de la Edad Media adoptaron de la Antigüedad una mentalidad, una relación con el mundo y con la ciencia que fueron algunas de las características de su civilización. Más allá de los profundos cambios, religiosos, políticos, técnicos, operados a lo largo de los siglos, un hilo conductor sale de las ciudades griegas y une a los europeos a través de las épocas. Eso no excluye las modificaciones ni las innovaciones. Así pues, hemos podido sostener que el Occidente medieval debía una parte de su desarrollo a la práctica de la confesión que favoreció la introspección, los exámenes de conciencia y por tanto los progresos psicológicos y cognitivos en los terrenos de la relación con uno mismo y con los demás.[2]

En cualquier caso, el proceso de progreso cultural y científico que animó a la Europa medieval de los siglos VIII a XII parece ser de naturaleza endógena. Es muy plausible que, beneficiándose de esta dinámica, de su búsqueda secular del saber griego, ilustrada por la corriente de traducciones establecida en torno a Mont-Saint-Michel, la Europa medieval hubiera seguido un camino idéntico aun en ausencia de cualquier vínculo con el mundo islámico. Sin duda el intermediario árabe, sin ser inexistente, no tuvo el alcance decisivo que se le atribuye; por otro lado, hablar del Islam de las Luces es occidentalizar en exceso el pensamiento de los *falasifa* y atribuirles más influencia de la que tuvieron en el seno de su propia sociedad.

Este ensayo se detiene deliberadamente a finales del siglo XII; en el siglo XIII Europa emprende una nueva etapa de su historia. Podemos situar

en el tiempo de santo Tomás de Aquino y san Luis los inicios de la ciencia moderna, de la que los europeos son los únicos artífices. Se dieron pasos decisivos en matemáticas, en ciencias naturales —Alberto Magno redacta el *Tratado de los vegetales* y el *Tratado de los animales* y practica disecciones—, en astronomía, cuando Campano de Novara corrige algunos errores de Ptolomeo y elabora el primer modelo de ecuatorio, en física, donde Pierre de Maricourt estudia el magnetismo y crea el *De magnete* en 1269, en óptica, donde Witelo construye espejos parabólicos y calcula los ángulos de refracción en función de los ángulos de incidencia de los rayos luminosos a través del agua, el aire y el cristal... Algunos se distancian ya de Aristóteles, como Roger Bacon y los franciscanos de Oxford, que proclaman las virtudes de la experiencia. Pero el prestigio de los griegos permanece: París es, a finales del siglo XIII, la «nueva Atenas».

Hay un aspecto que merecería más atención de la que podemos otorgarle aquí: Occidente progresó al adquirir conocimiento de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. Y se desarrolló también marcando las distancias con sus obras. El espíritu europeo se caracteriza por adoptar todo para cuestionarlo inmediatamente, sin duda debido a la antigua costumbre del ejercicio de la crítica, relacionada con el auge de la lógica desde finales del siglo XI. Como escribe B. Sère en una profunda afirmación: «Aristóteles no se confunde con la verdad [...], la *auctoritas* no es la verdad».[3]

En el siglo XIV, Jean Buridan (1295-1360) desarrolla su teoría del *impetus*, que pone en duda la totalidad de la *Física* de Aristóteles y trata de explicar al mismo tiempo la caída de los cuerpos y el movimiento de los astros. Nicolás Oresme, en un comentario al *Libro del cielo y del mundo* de Aristóteles, lanza las hipótesis del movimiento de la Tierra y la pluralidad de los mundos.

A continuación, gracias a Kepler y a Descartes —aunque este último debe más a la escolástica de lo que él reconoce— y después a Leibniz y Kant, el pensamiento europeo se libera de Aristóteles.[4] Estos filósofos propusieron sistemas que se salían del marco de la metafísica aristotélica y dieron origen a la revolución científica de la época moderna. Lo mismo sucedió en el terreno de la lógica, aunque para ello hubo que esperar más tiempo: fueron las mutaciones del siglo XIX, las de la lógica formal, las que permitieron salir de la lógica aristotélica.[5]

La helenización separa más de lo que une al Islam y la cristiandad

En la época abasí, el Islam no había entrado totalmente en Aristóteles, y fue precisamente saliendo de Aristóteles, a partir del siglo XIV, como Occidente desarrolló la ciencia moderna. Por el contrario, los *falasifa*, considerando que el Estagirita representaba la cumbre de la reflexión humana pese a su inferioridad con respecto a los profetas, no concebían que se le pudiese criticar.[6]

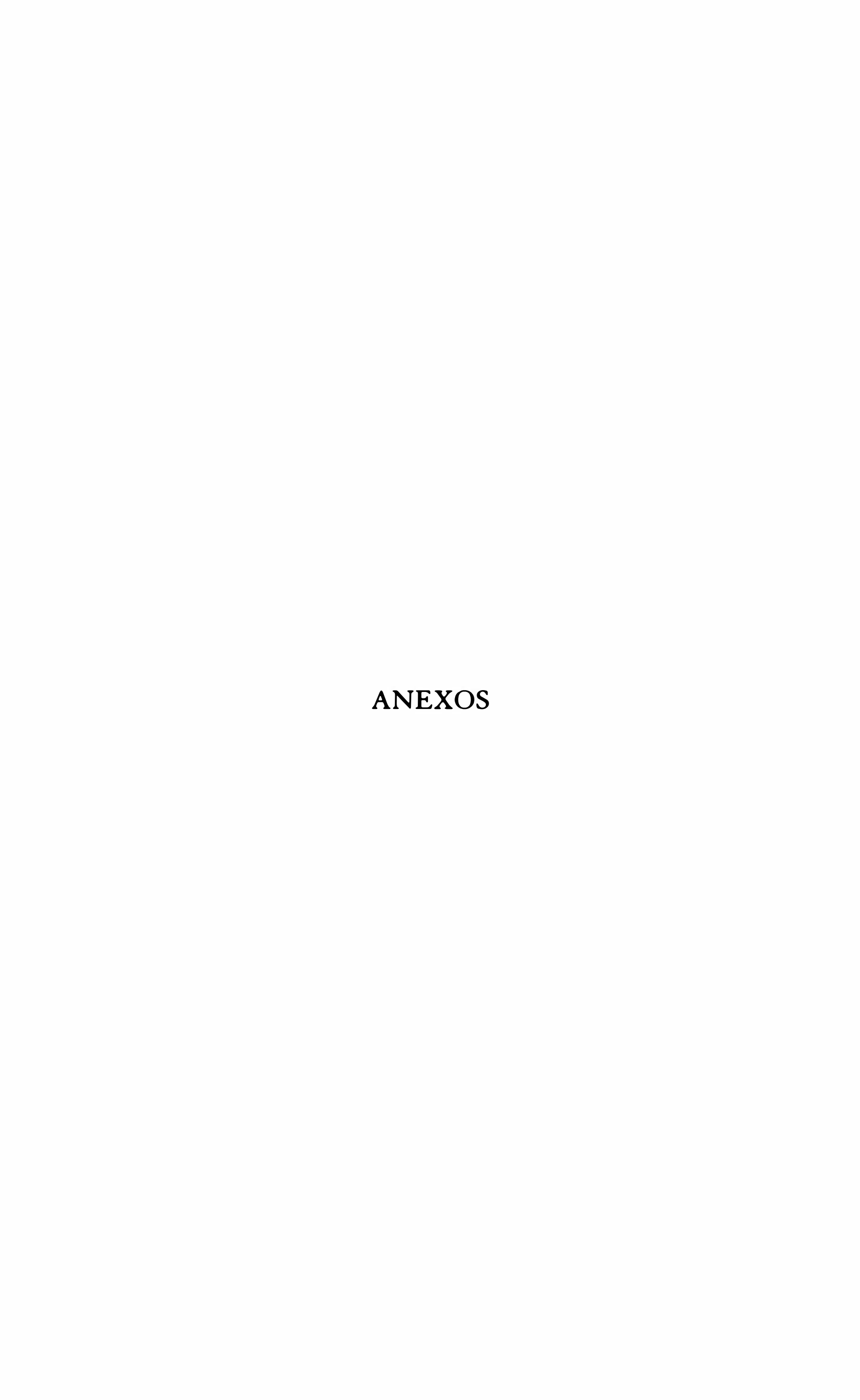
Durante la Edad Media, pues, se contrapusieron dos civilizaciones. Una combinaba la herencia griega y el mensaje de los Evangelios, el espíritu científico y el enraizamiento en una tradición religiosa de la que la Iglesia se proclamaba garante. La otra era hija del Libro de Dios, del Libro increado. Y estaba intrínsecamente aferrada a su eje central, el Corán: todo lo que se desarrolla a lo largo del tiempo reconduce a la matriz original de las suras eternas.

La revelación cristiana es la del Verbo encarnado. Se presenta en textos que *cuentan historias* (tanto Antiguo como Nuevo Testamento). De esta importancia del discurso y el relato, de la Palabra y el Espíritu, nace la necesidad de comprender y no solamente de obedecer o creer. La revelación se ha de descifrar y el espíritu se ha de distinguir de la letra. Es de esta estructura intelectual propia de la fe cristiana, en la que se combinan los legados de Atenas y de Jerusalén, de la que va emergiendo poco a poco el saber europeo;[7] un saber que se constituye a partir de una búsqueda consciente de sus orígenes griegos. El cristianismo, desde el siglo V, había hecho suyo el contenido de la ciencia antigua: había pasado de ser una religión a un sistema global de comprensión del mundo. Este saber, prácticamente desaparecido del mundo latino en el siglo VI, se fue reintroduciendo progresivamente gracias a una búsqueda voluntaria y obstinada. La existencia en Europa de una tradición escolar permitió su difusión en el seno de las élites no solamente eruditas, sino también políticas y jurídicas.

El saber antiguo constituía cuando menos una propedéutica imprescindible para la comprensión del dogma; el *logos* se integró en la fe. Después alcanzó su independencia. Fundamentalmente, la civilización europea siguió siendo de inspiración greco-romana y judeocristiana. En su avance posterior, la filosofía y la ciencia europeas desarrollaron sus propias crea-

ciones originales. El Islam era, desde la redacción del Corán, portador de otro sistema global: desde este punto de vista, el saber griego no podía integrarse más que de manera parcial, limitada a ciertos sectores o ciertos pensadores.

Las raíces culturales de Europa se hunden, en definitiva, en la cultura griega, el derecho romano y la Biblia; las del Islam están en el Corán, la *Sira*, los hadices y el derecho que deriva de ellos. Los árboles, las ramas y los frutos que surgieron de allí nacieron a imagen y semejanza de estas raíces. *¿Dark Ages?* Éste era el interrogante que planteábamos en el umbral de este ensayo. Ahora, al final, me parece claro que la idea de edad oscura no es adecuada para el período medieval.[8]



ANEXOS

ANEXO I

LA AMIGA DE HIMMLER O EL «SOL DE ALÁ»

> Como, ante Teopompo [rey de Esparta], un extranjero, que quería demostrar su simpatía por los lacedemonios, decía que sus conciudadanos lo llamaban amigo de los laconios: Lo que sería hermoso, extranjero, dijo él, es que te llamaran amigo de tus conciudadanos.[1]

La herencia de Sigrid Hunke

La orientalista alemana Sigrid Hunke (1913-1999) se hizo famosa gracias a una obra aparecida en 1960, *Allahs Sonne über dem Abendland*,[2] en la que plantea la tesis de un mundo occidental corrompido por el judeocristianismo y que debe su ciencia, su civilización y su arte de vivir únicamente al mundo arabo-musulmán. En concreto, nada de la Edad Media cristiana gozaba de su favor si no tenía origen árabe o musulmán, real o —en la mayoría de los casos— supuesto por ella. S. Hunke tenía tendencia, además, a mezclar los elementos árabes y los elementos musulmanes, atribuyendo así al Islam lo que provenía de los árabes cristianos, los sabeos o los judíos. Libro profuso, lleno de ejemplos pero avaro en referencias precisas, *Allahs Sonne...* defiende la tesis de un Islam civilizador, pionero, de genio excepcional, al que Occidente debe todo, filosofía, matemáticas, ciencia experimental, tolerancia religiosa, etc.

La obra merecería estudiarse página por página por la forma en que deforma los hechos, miente por omisión, extrapola sin justificación y recurre si es preciso a la tradición esotérica. Y sin embargo ha sido, y sigue siendo, como demuestra un rápido rastreo realizado en Internet, un libro de referencia que moldea el espíritu de su época. Este estudio, que exalta la superioridad del Islam sobre el cristianismo, es obra de una intelectual nazi.

No en vano, se ve determinado por los compromisos políticos de Sigrid Hunke, que se unió al NSDAP (el Partido Nacionalsocialista alemán) el 1 de mayo de 1937 y fue miembro activo de la sección berlinesa de la Asociación Nacionalsocialista de Estudiantes (*Nationalsozialistischer Studentenbund*) desde 1938. En la Universidad Humboldt de Berlín asistió a las clases de Ludwig Ferdinand Clauss, influyente teórico de la raza, y defendió una tesis bajo su dirección en 1941 dedicada a la influencia de los modelos extranjeros sobre el «hombre alemán» («Herkunft und Wirkung fremder Vorbilder auf den deutschen Menschen»). A partir del 1940-1941, su hermana Waltraud y ella participaron activamente en los proyectos de la *Germanistischen Wissenschafteinsatz* de las SS y S. Hunke obtuvo una beca del instituto Ahnenerbe («Herencia de los antepasados»), fundado el 1 de julio de 1935 por H. Himmler y W. Darré y colocado bajo la protección de las SS y del Ministerio de Agricultura.[3] Pronto convertida en miembro de dicho instituto y colaboradora de su revista *Germanien*, mantuvo una relación amistosa con H. Himmler, que la puso en contacto con el gran muftí de Jerusalén, Al-Husseini, admirador de los nazis. El Ahnenerbe afirmaba ser un instituto científico consagrado, entre otras cosas, a la perpetuación de la Alemania eterna, así concebida por la ideología nacionalsocialista.[4]

En materia de ciencia histórica, donde lo que cuenta son los hechos y las fuentes, las opiniones políticas tienen un peso más importante que en filosofía: Heidegger puede ser un gran filósofo y al mismo tiempo estar cerca de los nazis, pero Sigrid Hunke no podía ser una buena historiadora. Guiada por una virulenta hostilidad hacia el judeocristianismo, al que acusaba de haber envenenado a Occidente, vio en el Islam su antítesis absoluta, aquella que aliaba energía marcial y refinamiento civilizacional. De ahí que su libro ya no fuera una obra científica sino política.

Después de la guerra, Sigrid Hunke vivió en Bonn y se dio a conocer en todo el mundo por su obra de título vistoso. Entonces fue admitida en el Consejo Superior de Asuntos Islámicos de El Cairo.[5] A lo largo de toda su vida, S. Hunke rechazó la influencia del cristianismo, considerado *artfremd* («extranjero a la especie alemana») y *oriental*. En la línea del pensamiento nacionalsocialista, preconizaba el regreso a los valores de la Germania pagana y a una identidad europea, a la que asociaba el Islam. Esta amiga de

Himmler sigue siendo, por sus escritos, un mascarón de proa de una determinada extrema izquierda.

Un debate científico se convierte en apuesta política... y se echa a perder

La fábula ha hecho fortuna. Hoy en día, toda una serie de proposiciones no confirmadas, en ocasiones impuestas como otras tantas verdades del Evangelio, se hacen un hueco y afirman la superioridad de la civilización arabo-musulmana de los Abasíes sobre la Europa cristiana medieval. Curiosamente, esta tesis se afirma sin matices en una época en la que se proclama la igualdad de todas las culturas y todas las civilizaciones. De ello derivan a veces auténticas aberraciones, como que Cristóbal Colón descubrió América gracias a los mapas del almirante otomano Piri Reis, afirmación que resulta problemática, ya que los primeros datan de 1516, es decir, veinticuatro años después de que el navegante genovés pusiera el pie en el continente americano.

La cuestión planteada por Sigrid Hunke no era nueva: el interés por las relaciones entre el Islam y el saber griego existía desde el siglo XIX.[6] La actualidad ha hecho de ella un tema más sensible. Lo que durante mucho tiempo fue objeto de estudio de los historiadores o los filósofos ha abandonado las estanterías donde se llenaban de polvo los libros eruditos para difundirse entre el gran público, a través de un número creciente de artículos de periódicos y revistas o de conferencias. Nos hemos dado cuenta recientemente, en la escala de la Unión Europea, de que los manuales escolares no hacían justicia al decisivo papel desempeñado por el Islam en el despertar de Occidente. Así, en 2002, el Consejo de Europa publicó un largo informe de M. de Puig, encargado tras los atentados contra las dos torres del World Trade Center de Nueva York, en 11 de septiembre de 2001.[7] Analizando la evolución de las relaciones entre Europa y el mundo musulmán, su autor apela a una revisión de los manuales de historia, considerados culpables de ofrecer una visión caricaturesca del Islam.[8] Las instituciones europeas se apropiaron de un debate inicialmente científico, y la historia está llamada a escribirse en función de las decisiones de asambleas electas, lo que la expone a verse constantemente retocada, no al hilo de nuevos resultados, sino en

virtud de los cambios en las mayorías... Curiosa suerte para una disciplina que se esfuerza por ser una ciencia y cuyo margen de maniobra corre el riesgo de ser políticamente —incluso jurídicamente— limitado.

Los efectos y los daños del orientalismo

La tesis de la deuda europea se inserta dentro de un discurso más general, inseparable de cierta concepción de la historia de las civilizaciones. No en vano, paralelamente a la afirmación de la inferioridad civilizacional de la Europa cristiana medieval se desarrolla una argumentación que pone en tela de juicio a la Europa actual. Según esta lógica, el orientalismo condescendiente que la caracteriza, heredero de la colonización del siglo XIX, le impide reconocer su deuda con otras civilizaciones, y las raíces de ese orientalismo se hunden en el pasado medieval de una Europa que no ha entendido al Islam, que nunca ha reconocido su valor y que, por el contrario, lo ha calumniado y agredido constantemente.[9] Con una curiosa falta de lógica, no se plantea tanto la cuestión inversa. ¿Qué imagen se hizo el Islam de Europa: fue positiva y amistosa? ¿Qué hay de su exactitud? Por lo general, se opta por perseverar en una dura crítica del orientalismo europeo, definido después de los trabajos de E. Saïd como la expresión de un sentimiento de superioridad, o incluso del racismo puro y duro. Se desarrolla entonces otro «orientalismo», convencido de la superioridad de Oriente sobre Occidente...

Detengámonos un instante en la argumentación central de E. Saïd.[10] Este autor denunciaba el etnocentrismo con el que Occidente juzgaba a la civilización arabo-musulmana, a cuyo estudio quedaba reducido un orientalismo europeo que se sentía atraído igualmente por las civilizaciones de la India, China y Japón, y las segundas intenciones que, a su entender, sustentaban las investigaciones de los orientalistas: «El orientalismo es un estilo occidental de dominación, de reestructuración y de autoridad sobre Oriente».[11] Esta tesis, polémica, no tiene en cuenta el hecho de que el mundo europeo inventó la etnología para responder también, o sobre todo, a una verdadera curiosidad, la misma que empujó a Heródoto a escribir sus *Historias*.[12]

Que, cegados por su etnocentrismo, algunos orientalistas tuvieran un sentimiento de superioridad o que miraran su objeto a través de las gafas de su propio universo mental es algo que han demostrado numerosos estudios, pero también se ha producido lo contrario, y con mayor frecuencia, dado el número de investigadores fascinados o «convertidos» por su objeto de estudio. Nos sorprende una crítica tan severa hacia el mundo europeo que ha tratado de convertir en ciencia el estudio de las otras civilizaciones, mientras que ninguna de ellas parece haber manifestado la misma intención. No está demostrado que el deseo de conocer al Otro provenga sistemáticamente de una voluntad de dominarlo. Si es conveniente denunciar esos clichés creados por los clérigos de la Edad Media que han obstaculizado los trabajos de los orientalistas occidentales de los siglos XIX y XX, también sería bueno desvelar la parte de verdad contenida en sus obras, del mismo modo que sería interesante identificar los clichés divulgados en tierra del Islam en la Edad Media contra los cristianos, como los que circulan hoy en día en los libros impresos, en Oriente Medio o en otros lugares, en contra de la civilización occidental y de su historia.

ANEXO 2

LOS SABIOS ÁRABES CRISTIANOS DE LOS SIGLOS VIII-XI

Los tres sabios mencionados en el capítulo II de nuestra obra, Hunayn ibn Ishaq, Juan Mesué y Teodoro Abu Qurra, no figuran en esta tabla.

Nombre, fechas y origen	*Función*	*Obras*
Teófilo de Edesa (final del siglo VIII)		Traductor de obras de Aristóteles.
Yahya ibn al-Batriq (final del siglo VIII)		Traductor de obras de Aristóteles.
Ishaq ibn Hunayn (Bagdad; muerto en 910) Hijo de Hunayn ibn Ishaq		Autor de obras de filosofía y matemáticas.
Sarafiyun (originario del nordeste de Irak; primera mitad del siglo VIII)	Médico.	Autor de un libro en siríaco sobre los medicamentos.
Yuhanna ibn Sarafiyun (reinado de Al-Mansur; 754-775) Hijo del anterior Los latinos lo llaman «Juan Serapión»	Médico.	Autor de un pequeño y un gran *Kunnash* en siríaco: tenemos fragmentos en árabe y el texto completo en latín en la traducción de Gerardo de Cremona (*Practica Joannis Serapionis dicta breviarium*).
Salmawayh ibn Bunan (siglo VIII)	Médico.	Autor de varias obras desaparecidas pero conocidas gracias al *Kitab al-Hawi* de Al-Razi.

Jibrail al-Kahhal (siglo IX)	Oftalmólogo de Al-Mamun	
Jurjis ibn Bakhtishu Nestoriano (siglo VIII)	Médico de Al-Mansur en 765; protector de los nestorianos en Bagdad.	Se cree que tradujo al árabe a numerosos autores griegos antiguos (no a petición de Al-Mansur, contrariamente a lo que dice la leyenda), pero no han quedado rastros de ello. Su libro más conocido es un *Kunnash* médico escrito en siríaco.
Bakhtishu ibn Jurjis (muerto en 801) Nestoriano	Médico de Al-Rashid.	Autor de un *Kunnash*, auténtica suma médica.
Jibrail ibn Bakhtishu (muerto en 828; enterrado en el convento de San Sergio de Al-Madáin, Ctesifonte)	El más célebre de la familia. Médico de Al-Rashid y más tarde de Al-Mamun, organiza el primer hospital de Bagdad. Dotado de unas excepcionales habilidades en su campo, es el único médico que aparece en *Las mil y una noches*.	Autor de un *Kunnash* citado por Al-Razi en el que reúne a Dioscórides, Galeno y Pablo de Egina. Dejó también un libro sobre el arte de los perfumes, un tratado sobre el coito, etc.
Jibrail ibn Ubayd Allah (reinado de Al-Muqtadir; muerto a finales del siglo x)	Médico.	Autor de un tratado sobre el nervio óptico.
Yuhanna ibn Quaylan (siglo IX)	Filósofo: enseñó Aristóteles a Al-Farabi en Bagdad.	
Yuhanna ibn Bakhtishu (final del siglo IX, muerto en 912)	Médico y traductor.	Autor del *Libro sobre lo que el médico necesita conocer sobre la ciencia de los astros*, el primer manual de astrología escrito en árabe, que fue utilizado por Ibn al-Salt —otro nestoriano— para su propio manual de astrología médica.[1] Mantuvo

		correspondencia con Hunayn ibn Ishaq, Abu Yaqub Isha al-Kindi (muerto después de 870), Ishaq ibn Hunayn y Abu Isa Gabir.
Abu Bishr Matta ibn Yunus (muerto en 940) Apodado Al-Mantiqi, «el lógico» Monje del monasterio de Dayr Qunna	Alumno de Ibrahim al-Marwazi. Médico y filósofo, fue el principal maestro de Al-Farabi.	Traductor de varias obras de Aristóteles: *Sobre el cielo*, *Meteorológicos*, *Poética*, etc. Redactó también comentarios personales sobre los *Tópicos*, los *Primeros* y los *Segundos analíticos*.
Abu Uthman Said ibn Yaqub (Damasco, siglo x)	Médico cristiano melquita, director del tercer hospital de Bagdad.	
Ibn al-Tayyib al-Iraki (muerto en 1043)	Médico, sacerdote, traductor, filósofo y teólogo: el más célebre de los médicos nestorianos del siglo xi.	Comentador de varias obras de Aristóteles: *Metafísica*, *Categorías*, *Tópicos*, *Analíticos*, etc. Mantuvo correspondencia con Avicena.
Abu Said Ubayd Allah ibn Jibrail (muerto en 1058)	Médico. Amigo de Ibn Butlan.	Autor de un libro de medicina del que se conserva un extracto: *El jardín medicinal*. Utilizó a Aristóteles, Platón, Pitágoras, Galeno, pero no a sus comentadores árabes contemporáneos, como Al-Kindi o Al-Farabi.
Ali ibn Isa al-Kahhal (siglo xi)		Autor del *Cuaderno de los oculistas*, la única obra de oftalmología árabe, muy utilizada en el mundo árabe hasta una época reciente.

Amin al-Dawla Conocido por el nombre de Ibn al-Tilmidh (1073-mediados del siglo XII)	Médico, gramático, filósofo.	Autor de un tratado de farmacopea que sustituyó al de Ibn Sahl.
Ibn Burlan al-Mukhtar (muerto en 1068)	Discípulo de Ibn al-Tayyib. Médico y gran viajero, residió en Constantinopla en1054, donde redactó un tratado sobre la eucaristía a petición de Miguel Cerulario.	Autor de varias obras sobre medicina, en especial su *Almanaque de la salud*, tratado de higiene y dietética. Polemizó con Ibn Ridwan en 1049-1050.

ANEXO 3
EL CORPUS LATINO DE ARISTÓTELES

TEXTOS DE ARISTÓTELES CONSERVADOS EN OCHO MANUSCRITOS EN AVRANCHES[1]

Ms 220: siglo XIII; pergamino; 167 folios a dos columnas; 238 × 175 mm.; encuadernación piel negra.

Contiene la *Metafísica*, acompañada de un comentario, en una traducción arabo-latina.

Ms 221: siglo XII; pergamino; 115 folios; 245 × 190 mm.; encuadernación piel negra.

Contiene las traducciones de Jacobo de Venecia —*Física* (ff. 25-88v), *Sobre el alma* (ff. 2-21), *Sobre la memoria* (ff. 21v-24v)—, la traducción de la obra naturalista del obispo Nemesio de Emesa, realizada por Alfano, arzobispo de Salerno (ff. 89-115[2].)

Ms 222: siglo XIII; pergamino; 76 folios; 285 × 200 mm.; encuadernación piel negra.

Contiene los diez libros de la *Ética a Nicómaco* en una traducción greco-latina. El texto incluye un gran número de glosas hechas con una escritura bella, limpia y legible y atribuidas a Roberto Grosseteste. Esas miniaturas adornan los ff. 1, 9, 23 y 45.

Ms 224: siglo XIII; pergamino; 86 folios; 235 × 170 mm.; encuadernación piel negra.

Incluye los *Primeros* y los *Segundos analíticos* (ff. 49-86), en la traducción de Jacobo de Venecia. Estos dos tratados están repletos de numerosas glosas, en especial en los ff. 4-8v (*Primeros analíticos*) y ff. 4986v (*Segundos analíticos*).

Ms 227: siglo XIII; pergamino; 200 folios; 255 × 185 mm.; encuadernación piel negra.

Contiene varias traducciones greco-latinas de obras de Aristóteles: las *Categorías*, hasta mitad del capítulo X (ff. 10-28), en una traducción que no es la de Boecio, los ocho libros de los *Tópicos* (ff. 34-101v), la *Refutación de los sofistas* (ff. 102-118); estos dos últimos textos son de Jacobo de Venecia. A continuación viene una traducción de los *Primeros analíticos* (ff. 118-164) y de los *Segundos analíticos* (ff. 164-200) en una traducción idéntica a la del ms 224, es decir, de la de Jacobo de Venecia. Encontramos también la *Isagoge* de Porfirio (ff. 1-9). El conjunto de los tratados de Aristóteles va acompañado de glosas espectaculares que cubren los márgenes y en ocasiones los bordes superior e inferior. Véanse por ejemplo ff. 2v, 12v, 13, 34,102-106. Su escritura pone de manifiesto la intervención de varias manos diferentes.



Dos filósofos: Porfirio y Plotino. Miniatura extraída de las *Categorías* de Aristóteles. (Ciudad de Avranches, Biblioteca Municipal, ms 228, f. 39, siglo XIII.)

Ms 228: siglo XIII; pergamino; 154 folios; 168 × 120 mm.; encuadernación piel negra.

Incluye opúsculos de Aristóteles y Boecio: las *Categorías* (ff. 1139) en una traducción idéntica a la del ms 227—una bella miniatura del f. 39 representa a dos filósofos sentados debatiendo—, el *Periermenias* (ff. 39v-54), el *De divisione* (ff. 54-67), los *Tópicos* (ff. 68-112) y una traducción de la *Refutación de los sofistas* (ff. 124v-154v) parecida a la del ms 227. Un gran número de glosas acompañan a las *Categorías*, el *De divisione* y los *Tópicos*.

Ms 229: siglos X y XI; pergamino; 230 folios; 270 x 205 mm.; encuadernación pergamino.

Este manuscrito es el más antiguo. Incluye varias obras de Boecio: la traducción de las *Categorías* de Aristóteles y de los comentarios sobre las *Categorías* y el *Periermenias*, así como algunas líneas de vocabulario filosófico escritas en griego (f. 194).

También aparecen frases de conversación cotidiana, en caracteres del siglo XI, en otro manuscrito (ms 236, f. 97v) dedicado a las obras de Beda el Venerable y de Boecio, indicio de la existencia de relaciones entre el mundo latino y el Imperio griego.

Ms 232: siglo XII; pergamino; 225 folios; 215 × 155 mm.; semi-encuadernación.

Este manuscrito es uno de los más importantes para el tema que nos ocupa. Contiene varias traducciones de Jacobo de Venecia: *Física* (ff. 141-196v), *Metafísica* (ff. 201-225v), *Ethica vetus* (ff. 73-77 y ff. 82-89v), *Sobre la generación y la corrupción* (ff. 1-63v), *Sobre la longevidad y la brevedad de la vida* (ff. 199-200v). *Sobre la generación* y la *Metafísica* presentan un gran número de glosas (véanse, entre otros, ff. 3, 7v, 21v, 22, 32v, 33, 207v, 208, 208v, 209, etc.).

EL CORPUS DEL ARISTÓTELES LATINO

Las obras de Aristóteles pueden agruparse en tres grandes categorías: la lógica u *Organon*, la filosofía teórica y la filosofía práctica.

LOS TRATADOS DE LÓGICA U ORGANON

Categorías
Sobre la interpretación
Primeros analíticos (dos libros)
Segundos analíticos (dos libros)
Tópicos (ocho libros)
Refutación de los sofistas

FILOSOFÍA TEÓRICA

Física (ocho libros)
Tratado sobre el cielo (cuatro libros)
Sobre la generación y la corrupción (dos libros)
Meteorológicos (cuatro libros)
Tratado sobre el alma (tres libros)
Pequeños tratados de historia natural:
- *Sobre el sentido y lo sensible*
- *Sobre la memoria y la reminiscencia*
- *Sobre el sueño y la vigilia*
- *Sobre los sueños*
- *Sobre la interpretación de los sueños*
- *Sobre la longevidad y la brevedad de la vida*
- *Sobre la juventud y la vejez*
- *Sobre la vida y la muerte*
- *Sobre la respiración*

Historia de los animales (diez libros)
Sobre las partes de los animales (cuatro libros)
Sobre el movimiento de los animales
Sobre la locomoción de los animales
Sobre la generación de los animales (cinco libros)
Problemas (treinta y ocho libros)
Sobre Jenófanes, Meliso y Gorgias
Metafísica (catorce libros)

FILOSOFÍA PRÁCTICA

Ética a Nicómaco (diez libros)
Gran moral (dos libros)
Ética a Eudemo (cuatro libros)
Política (ocho libros)
Económica (dos libros)
Retórica (tres libros)
Poética
Constitución de Atenas
Sobre las virtudes y los vicios

LAS EDICIONES DEL ARISTÓTELES LATINO

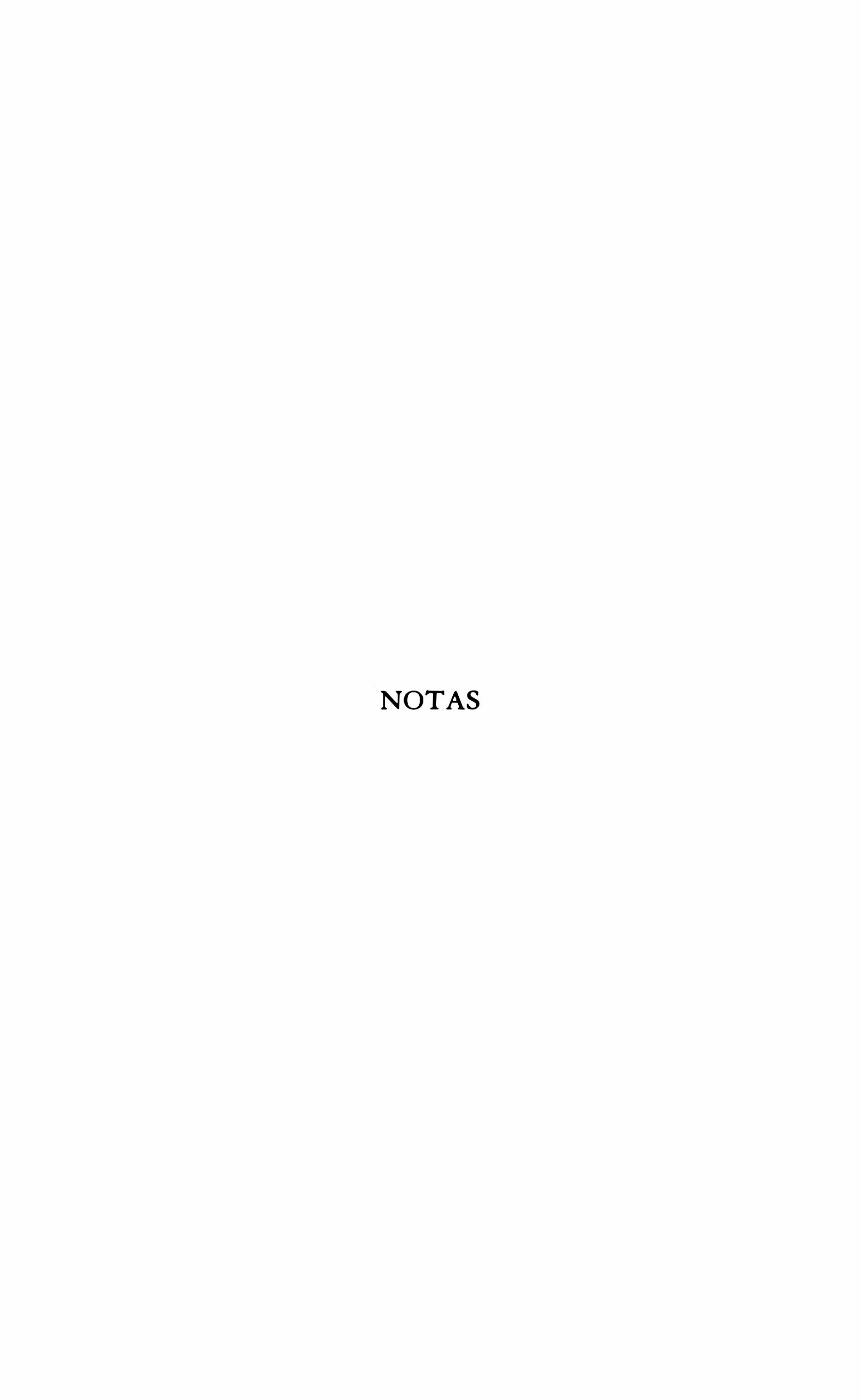
El conjunto de las versiones latinas de la obra de (*Aristoteles latinus*) fue editado bajo la dirección de L. Minio-Paluello y contiene veintiocho volúmenes. Señalamos aquí la lista de los textos a los que se hace referencia de manera abreviada en el capítulo III:

L. MINIO-PALUELLO, *Analytica posteriora*: L. Minio-Paluello y B. G. Dod, *Aristoteles latinus*, IV, 1-4, *Analytica posteriora (translationes Iacobi, anonymi sive «Ioannis», Gerardi et recensio Guillelmi de Moerbeka)*, Brujas/París, Desclée de Brouwer, 1968.
—, *De sophisticis* ... : E. G. Dod, *Aristoteles latinus*, VI, 1-3, *De sophisticis elenchis*, Leiden/Bruselas, Desclée de Brouwer, 1975.
—, *Metaphysica Iacobi*: G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles latinus*, XXV, 1-1a, *Metaphysica. Translatio Iacobi sive «vetustissima» cum scholiis et Translatio composita sive «vetus»*, Libros I-IV. 4, Leiden, Desclée de Brouwer, 1970.
—, *Metaphysica composita*: G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles latinus*, XXV, 1-1a, *Metaphysica. Translatio Iacobi sive «vetustissima» cum scholiis et Translatio composita sive «vetus»*, Libros I-IV. 4, Leiden, Desclée de Brouwer, 1970.
—, *Metaphysica anonyma*: G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles latinus*, XX, 2, *Metaphysica. Translatio anonyma sive «media»*, Libros I-IX, XII-XIV, Leiden, Desclée de Brouwer, 1976.

—, *Physica vetus*: F. Bossier et J. Brams, *Aristoteles latinus*, VII, 1-2 (*fasciculus secundus*), *Physica. Translatio vetus*, Leiden/Nueva York, Desclée de Brouwer, 1990.
—, *Physica vaticana*: F. Bossier et J. Brams, *Aristoteles latinus*, VII, 1-1 (*fasciculus primus*), *Physica. Translatio vetus, Praefatio, et VII. 2, Physica. Translatio vaticana* (ed. A. Mansion, Brujas/París, 1957, reimp. anastática, misma paginación), Leiden/Nueva York, Desclée de Brouwer, 1990.

LAS TRADUCCIONES DE BOECIO

Contrariamente a lo que él mismo escribió, Boecio no tradujo los *Segundos analíticos*.[3] L. Minio-Paluello niega la existencia de esta traducción que no mencionan ni Isidoro de Sevilla ni Casiodoro. El traductor llamado «Juan» afirma haber utilizado una versión parcial (*non integra*) y, por añadidura, «corrompida» (*vitio corruptionis offitscatur*) de los *Segundos analíticos*, versión que el autor identifica, aunque sin pruebas, como la *translatio* de Boecio.[4] L. Minio-Paluello señala en ella algunas variantes de vocabulario que denotan una técnica de traducción distinta a la de Jacobo de Venecia; no se puede decir si se trata de una traducción más antigua o de modificaciones incorporadas a la de Jacobo de Venecia.[5] Sabemos, además, que Aristipo realizó una traducción a partir del griego de los *Segundos analíticos* en Sicilia en 1156. Se ha conservado una carta suya a un amigo inglés en la que escribe: «Tú tienes la Apodíctica de los principios de las ciencias de Aristóteles...».[6] Por lo que respecta la traducción de la *Metafísica* atribuida a Boecio por tres manuscritos del siglo XIII,[7] en realidad se trata de la traducción llamada *composita* o *vetus* (segunda mitad del siglo XII).



NOTAS

PRÓLOGO «DARK AGES...»

1. M.-R. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, Filadelfia, Pennsylvania University Press, 1987; A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, París, Seuil, 1991, en especial págs. 98-142. 2. La autodenigración no está ausente de las críticas dirigidas a la cristiandad medieval; también encontramos a veces elementos voluntariamente desmoralizadores divulgados con fines políticos más mortíferos que constructivos.

INTRODUCCIÓN. HISTORIA DE UNA TRANSMISIÓN

1. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, pág. 104. 2. A. Miquel, *L'Islam et sa civilisation*, París, Armand Colin, 1990, pág. 156. 3. R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, París, PUF, «Nouvelle Clio», 1969, págs. 168 y 170. 4. B. Laurioux y L. Moulinier, *Éducation et cultures dans l'Occident chrétien. Début XII^e-milieu du XV^e siècle*, París, Messene, 1998, pág. 24. 5. P. Benoît y F. Micheau, «L'intermédiaire arabe», en M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, París, Bordas, 1989, págs. 151-175. 6. Idea expuesta a menudo sin ningún matiz, por ejemplo por J. Baschet, *La Civilisation féodale*, París, Flammarion, 2006, 3ª ed., págs. 102-104. 7. M. Arkoun, *L'Humanisme arabe au IV^e (X^e) siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, París, Vrin, 1982; *id.*, *Essais sur la pensée islamique*, París, Maisonneuve et Larose, 1984; M. Chebel, *L'Islam et la raison*, París, Perrin, 2005 ; H.L. Gottschalk, «Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam», *Anz. Österreichischen Akademie der Wissenschaft, Phil-Hist. Klasse*, 102, 1965, págs. 111-134; R. Rashed (avec la collaboration de R. Morelon), *Histoire des sciences arabes*, París, Seuil, 1997; J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, París, Sinbad, 1985. 8. Este artículo está disponible en Internet: http://fr.articlesbase.

com/article_134227.html. **9.** Prefacio a F. Gabrieli *et al.* (dir.), *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe. Arabes et Turcs en Occident du VII^e^ au XX^e^ siècle*, París, Bordas, 1983 (traducido del italiano). **10.** Compárese R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, *op. cit.*, págs. 168-175; D. Sourdel, *La Civilisation de l'islam classique*, París, Arthaud, 1983, págs. 405-412; J.-Cl. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval. X^e^-XV^e^ siècle*, París, PUF, «Nouvelle Clio», 2000, t. II, págs. 327-398 y t. III, págs. 183-208; A.-M. Delcambre, *L'Islam des interdits*, París, Desclée de Brouwer, 2005, págs. 71-75; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, París, Seuil, 2006 (págs. 144-170: «L'assimilation du "savoir étranger"»). **11.** M. Luis María de Puig, Informe del 8 de noviembre de 2002, Comisión de Cultura, Ciencia y Educación, Asamblea Europea, Cooperación cultural entre Europa y los países del sur del Mediterráneo, documento nº 9626. **12.** B. Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, París, Flammarion, 1993, pág. 165. **13.** A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, págs. 100-101. **14.** Uno de los primeros en desarrollar esta teoría fue René Guénon (1886-1951), que introduce en esta visión del mundo una concepción que nos hace recordar, en sentido inverso, la célebre tesis de S. Huntington del «choque de civilizaciones», aunque hoy la defienden adversarios del pensamiento del universitario estadounidense.. (S. Huntington, *Le Choc des civilisations*, París, Odile Jacob, 1997). **15.** Entre los muchos ejemplos, el historiador estadounidense M. Bonner (*Le Djihad*, París, Téraèdre, 2004, págs. 167-168) habla, en relación con los cruzados, de «orgía de masacres», «entusiasmo por la violencia y la sangre vertida», sin darse cuenta que está tomando al pie de la letra los arrebatos literarios de los cronistas y que los cruzados aspiraban ante todo a verter su propia sangre, a sufrir el martirio allí donde Cristo había sufrido la Pasión. **16.** A. Miquel, *Ousamâ, un prince syrien face aux croisés*, París, Fayard, 1986, págs. 86-88. **17.** P. Mitchell, *Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. **18.** En ocasiones se hacen analogías demasiado rápidas y comparaciones superficiales, tanto en la literatura edificante musulmana de los siglos x-xii como en el humanismo europeo del siglo xvi, que, sin embargo, siguen siendo muy diferentes por lo que respecta a su visión del hombre y del mundo. **19.** A este respecto, véase la Introducción de J. Brunschwig y G.E.R. Lloyd, *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, París, Flammarion, 1996, págs. 17-23. **20.** Una revista reciente, *Anabases*, publicada desde 2005 por la Universidad de Toulouse, se dedica a las tradiciones y la recepción de la Antigüedad. El análisis de sus números pone de manifiesto que la Edad Media sigue siendo un terreno poco explorado. **21.** C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Gallimard, 1985. **22.** Véase, para el mundo bizantino, H. Hunger, «Lire et écrire à Byzance», en O. Delouis (dir.),

Le monde byzantin, du milieu du VIII^e^ siècle à 1204. Économie et société, París, Hachette, 2006, págs. 177-199; H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, Múnich, C. Beck, 1989; B. Mondrain, *Lire et écrire à Byzance*, París, CNRS, 2006. **23.** P. Benoît, «Calcul, algèbre et marchandise», en M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, *op. cit.*, págs. 197-221.

I. PERVIVENCIAS DISPERSAS Y BÚSQUEDA DEL SABER ANTIGUO: LA RAMA GRIEGA

1. La primera Biblia enteramente en latín está atestiguada en 250 en Cartago (San Cipriano toma abundantes citas de ella). A continuación aparecen las traducciones sueltas reunidas bajo el nombre de *Vetus Latina*, de uso corriente en el siglo VIII, que fueron realizadas a partir del texto griego de la Septuaginta para el Antiguo Testamento. San Jerónimo (muerto en 240) hizo después una traducción casi completa de la Biblia, a partir del texto hebreo, conocida con el nombre de *Vulgata*, que se impuso en la Edad Media a través de las versiones modificadas en la época carolingia. Véase P.-M. Bogaert, «La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions», *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, págs. 137-159. **2.** H. Inglebert, *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs dans l'Antiquité chrétienne (30-630)*, París, Institut d'études augustiniennes, 2001. Para una panorámica reciente de la historia cultural del Occidente medieval: P. Riché y J. Verger, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, París, Tallandier, 2006. **3.** H. Inglebert, *Interpretatio christiana*, *op. cit.*, pág. 570. Tomamos de este autor las grandes líneas de una evolución establecida por él. Véanse en especial págs. 558-570. **4.** A. Vernet («La transmission des textes en France», en *La Cultura antiqua nell'Occidente dal VII al'XI secolo*, Spolète, «Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo» [en adelante «Settimane di Spoleto»], 22, 1975, págs. 89-123) insiste en el gran número de manuscritos de Marciano Capella, presentes en todas partes, Chartres, Gorze, Metz, Nevers, París, Toul..., a menudo en varios ejemplares y acompañados de comentarios. **5.** Sobre la supervivencia de los manuscritos griegos en Occidente hasta 1200, véase el estudio fundamental de B. Bischoff, «Das griechische Element in der abendlandischen Bildung des Mittelalters», *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1961, págs. 27-55 (reed. en *Mittelalterliche Studien*, t. II, Stuttgart, 1967, págs. 246-275). **6.** A. Guillou, «L'école dans l'Italie byzantine», en *La Scuola nell Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spolète, «Settimane di Spoleto», 19, 1972, págs. 291-311, pág. 297. Véase S. Gennaro, «Influssi di scrittori greci nel Commento all'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento», *Miscellanea di studi di lettre cris-*

tiana antica, Catania, 1951, págs. 169-179. **7.** Las ideas de los filósofos griegos aparecen en los escritos de sus adversarios cristianos, como en el caso del polemista Lactancio, *Divinae institutiones* (*Leatancii opera omnia*, ed. S. Brandt et G. Laubmann, Viena, 1897, págs. 244-269). **8.** J. Irigoin, «L'Italie méridionale et la transmission des textes classiques», en A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noye (dir.), *Histoire et culture dans l'Italie Byzantine*, Roma, École française de Rome, 2006, págs. 5-20. **9.** La *Vida de Gregorio* se debe a Leoncio, monje de San Sabas, en Roma, que terminó la redacción después de 680 (en *Bibliotheca hagiographica graeca*, nº 707). **10.** Demasiado severo, fue depuesto por los monjes... Véase J.-M. Sansterre «Recherches sur les ermites du Mont-Cassin», *Hagiographica*, 2, 1995, págs. 57-92. **11.** Véase la carta del monje Teodosio al archidiácono León sobre la toma de Siracusa por los árabes en 879-880 (París, Biblioteca Nacional de Francia [en adelante BnF], Ms gr. 3032). **12.** Nilo de Rossano dejó Calabria en 981 debido a la llegada de los musulmanes y se instaló cerca de Montecassino en 998. Hizo copiar manuscritos griegos que contenían tratados ascéticos y místicos; tres de ellos están en la biblioteca de Montecassino y uno está conservado en Grotaferratta, donde Nilo fue enterrado. **13.** A. Guillou, «L'école dans l'Italie byzantine», *op. cit.*; *id.*, «La Sicile byzantine. État de recherche», *Byzantinische Forschungen*, V, 1977. **14.** C. Mango, «La culture grecque et l'Occident au VIIIᵉ siècle», en *I Problemi dell'Occidente del secolo VIII*, Spolète, «Settimane di Spoleto», 20, 1973, págs. 683-721, aquí pág. 695; F. Burgarella, «Presenze Greche a Roma: Aspetti culturali e religiosi», en *Roma fra Oriente e Occidente*, Spolète, «Settimane di Spoleto», 49, 2002, págs. 943-992. **15.** Ésta es la larga lista de los diez papas griegos y siríacos a partir de mediados del siglo VII: Teodoro I (nacido en Jerusalén), 642-649, Agatón (originario del Mediterráneo oriental), 678-681, Juan V (nacido en Antioquía), 685-686, Sergio I (nacido en Siria), 687-701, Juan VI (nacido en Grecia), 701-705, Juan VII (igualmente nacido en Grecia), 705-707, Sisinio (siríaco), 708, Constantino I (nacido en Tiro), 709-715, Gregorio III (nacido en Siria), 731-742. Zacarías (de origen griego, nacido en Calabria) cerró el ciclo, 741-752. La única excepción es Gregorio II (715-731). **16.** Libro oficial que relata las vidas de los sucesivos papas redactado a lo largo del tiempo por clérigos de la Curia romana durante la Edad Media. **17.** Fue para este público griego para el que el papa Zacarías tradujo los *Diálogos* de Gregorio Magno. **18.** Hay quien discute la calidad de sus estudios. C. Mango no cree que pudiera aprender gran cosa en la Atenas del siglo VII, despojada de su universidad el siglo anterior por Justiniano. Pero este hombre no parece carecer de cultura. Véase A. Poncelet, «Vita et miracula Sancti Gisleni... auctore Rainero monacho», *Analecta Bollandiana*, V, 1886, págs. 209-294. **19.** Jean de Saint-Arnoul, *La vie de Jean, abbé de*

Gorze, ed. M. Parisse, París, Picard, 1999. **20.** J.W. Thompson, «Introduction of arabic science into Lorraine in the tenth century», *Isis*, 12, 1929, págs. 184-191; W. C. Melborn, «Lotharingia as a center of arabic and scientific influence in the eleventh century», *Isis*, 16, 1931, págs. 188-199. **21.** A. Bayer, «Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau», en A. von Euw y P. Schreiner (dir.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens uns Westens um die Wende des ersten Jahrtausend*, I, Colonia, Schnütgen Museum, 1991, págs. 335-343. Encontramos incluso artesanos griegos en el imperio, por ejemplo, albañiles que trabajan en la iglesia catedralicia de Paderborn, en Sajonia, en la época del obispo Meinwerk (1009-1036) (*Vita Meinwerci*, MGH SRG, Bd. 59, pág. 82). **22.** Su *Vita* fue redactada por Eberwino de San Martín de Tréveris (muerto en 1040). **23.** Allí encuentra una reliquia (una tinaja de las bodas de Caná) que al parecer le habían robado en Jerusalén. No en vano, es muy posible que la *Vita* fuera redactada con el objeto de demostrar la autenticidad de esta reliquia conservada en Reichenau... **24.** M. Zimmermann, «La connaissance du grec en Catalogne du IX[e] au XI[e] siècle», en M. Sot (dir.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à P. Riché*, La Garenne-Colombes, Éditions européennes Erasme, 1990, págs. 493-516. **25.** *Ibid.*, págs. 498-499. **26.** F. Burgarella («Presenze greche a Roma...», *op. cit.*) considera que esta migración fue ininterrumpida, lo que viene a ilustrar una movilidad interna en el Imperio bizantino casi siempre silenciosa («quasi sempre silente mobilita interna dell'Impero»). **27.** Véase en este sentido la *Vie de Saint Grégoire d'Agrigente*, de Leoncio el Présbita, higúmeno (abad) del monasterio de San Sabas, en Roma, ed. A. Berger, Berlín, «Berliner Byzantinische Arbeiten», n° 60, 1994. **28.** G. Dedeyan, «Les Armeniens en Occident (fin X[e]-début XI[e] siècle)», en *Occident et Orient au X[e] siècle*, actas del congreso de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur, París, Les Belles Lettres, 1979, págs. 123-140. **29.** F. Burgarella, «Presenze greche a Roma ...», *op. cit.*, pág. 969. **30.** MGH, *Epistolae*, III, pág. 529. **31.** *Vita Ludowici*, cap. VII, MGH SS, 2, pág. 592. **32.** París, BnF, códice griego 437; H. Omont, «Manuscrit des œuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827», *Revue des études grecques*, 17, 1904, págs. 230-236. **33.** MGH SRG, año 876: «Despreciando toda la costumbre de los reyes francos, él estimaba que la gloria de los griegos era la mejor». **34.** J. H. Burns (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale. 350-1450*, París, PUF, 1993; F. Collard, *Pouvoirs et Culture politique dans la France médiévale. V[e]-XV[e] siècle*, París, Hachette, 1999. **35.** N. Staubach, «Graecae gloriae. Die Rezeption des Griechischen als Element spätkarolingisch-frühottonischer Hofkultur», en A. von Euw y P. Schreiner, *Kaiserin Theophanu...*, *op. cit.*, págs. 343-

368. **36.** *Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, trad. P. Riché, París, Fayard, 1987, págs. 180-182. **37.** Folcuino, *Gesta abbatum Lobiensium*, MGH SS, IV, cap. XXII, pág. 64. **38.** Cosmas el monje, *Vie de Jean Damascène, Acta Sanctorum, Maii II, App. II*, en *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, n° 884. **39.** *Ibid.*, trad. A. Guillou, «L'école dans l'Italie byzantine», *op. cit.*, pág. 298. **40.** M. Zimmermann, «La connaissance du grec...», *op. cit.*, pág. 493. **41.** A. Guillou, «L'école dans l'Italie byzantine», *op. cit.*, pág. 309. **42.** Existe una colección enteramente dedicada a ellos: «Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile», Roma, Ciudad del Vaticano. **43.** J. Irigoin, «La culture grecque dans l'Occident latin du VII^{e} au XI^{e} siècle», en *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, «Settimane di Spoleto», 22, 1974, págs. 425-456. **44.** Por ejemplo, el que está conservado en un manuscrito del siglo XI (Milán, Ambrosianus, A 45 sup.). **45.** Mesina, S. Salvat., Ms gr. 84. Originario de Mesopotamia, Aecio aprendió medicina en Alejandría antes de instalarse en Constantinopla y hacerse médico de la corte de Justiniano. **46.** París, BnF, Parisinus suppl. gr. 1297. **47.** París, BnF, Ms gr. 2064. J. Irigoin considera también que el fragmento de las *Refutaciones de los sofistas* (París, BnF, Ms gr. suppl. 1362) podría estar vinculado a la Italia meridional. **48.** Véase P. Canart y S. Lucà, *Codici greci dell'Italia meridionale*, Roma, 2000. **49.** J.-M. Martin, *Italies normandes, XI^{e}-XII^{e} siècles*, París, 1994; P. Bouet y F. Neveux, *Les Normands en Méditerranée*, Caen, 1994. **50.** Sicilia produjo además obras originales, por ejemplo, en el terreno de la historia, el *Chronicon Siculum* (manuscrito conservado en el Vaticano, gr. 1912). **51.** J. Irigoin, «La culture grecque dans l'Occident latin... », *op. cit.*, pág. 446. **52.** C. Mango, «La culture grecque et l'Occident... »,*op. cit.*, pág. 709. **53.** Y. de Andia, «Le monastère de Saint-Sabas à Rome: relations théologiques entre l'Orient et l'Occident aux VII^{e} et VIII^{e} siècles», *Proche-Orient chrétien*, L, 2000, págs. 279-296. **54.** J.-M. Sansterre, *Les Moines grecs et orientaux de Rome*, Bruselas, Académie royale de Belgique, 1982, t. I, págs. 20 y 72 ; t. II, pág. 79. **55.** P. Canart, «Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome», *Paleographica, diplomatica e archivistica. Studi in onore di Giulio Batteli*, I, Roma, 1979, págs. 344-352. Letrán había recogido una quincena de obras del *Vivarium* de Casiodoro: véase P. Courcelles, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Casiodore*, París, De Boccard, «Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome», n° 159, 1948, págs. 342-388. **56.** Entre los documentos salidos de Letrán y difundidos por Europa se encuentra el célebre florilegio iconódulo del Ms gr. 1115 de la BnF (copia de 1278, cuyo original se remonta, no obstante, a 774-775). **57.** R. Devreesse, «Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V», *Studi i testi*, 244, 1965. **58.** Anastasio, pese a contar con el apoyo del emperador Luis II,

fracasó frente al que acabó convirtiéndose en papa con el nombre de Benedicto III en 855. Fue secretario y bibliotecario de Letrán durante el pontificado de Nicolás I y después secretario de Adriano II. Su hermano, Eleuterio, había raptado a la hija de Adriano, que había estado casado antes de ser papa... Marginado, excomulgado y más tarde recuperada la gracia, desarrolló una gran actividad al servicio de Juan VIII (872-882). **59.** En Milán se redactó un Salterio latín-griego en la segunda mitad del siglo IX que fue después trasladado al gran monasterio imperial de San Galo en 909. **60.** *Vie de Brunon par Ruotger*, traducido a partir de la edición de H. Kallfelz *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10-12 Jh.*, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters), Bd. 20, Darmstadt, 1973. **61.** W.J. Aerts, «The knowledge of greek in western Europe at the time of Theophano and the greek grammar fragment in Ms. Vindob. 114», en W. D. van Aalst y K. N. Ciggar (dir.), *Byzantium and the Low Country in the Tenth Century*, Hernen, A. A. Brediusstichting, 1985. **62.** M. Zimmermann, «La connaissance du grec...», *op. cit.* Edición de una parte de los glosarios a cargo de J. Llauro, «Los glosarios de Ripoll», *Analecta Sacra Tarraconensia*, III, 1927, págs. 331-389 y IV, 1928, págs. 271-341. **63.** M. Zimmermann, «La connaissance du grec ... », *op. cit.*, pág. 509. **64.** *Ibid.*, pág. 512. **65.** Traducido por Coelius Aurelianus en el siglo VI y resumido por Moschion. **66.** D. Jacquart y F. Micheau, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, París, Maisonneuve et Larose, 1990, pág. 214. **67.** H. Grensemann, *Hippokrates, De aeribus, aquis, locis. Interlineare Ausgabe der spätlateinischen Übersetzung und des Fragments einer hochmittelalterlichen Übersetzung*, Bonn, 1996. **68.** D. Jacquart, «La scolastique médiévale», en M. Grmek (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, París, Seuil, 1995, págs. 177-179. **69.** Londres, BM MV (Add. 17, 156). **70.** Véase, por ejemplo, París, BnF, Ms lat. 9332. Contiene obras de Oribasio, Alejandro de Tralles y Dioscórides y data de finales del siglo VIII y de los primeros años del IX. **71.** A. Vernet, «La transmission des textes en France...», *op. cit.* **72.** G. Baader, «Die Schule von Salerno», *Medizinhistorisches Journal*, 3, 1978, págs. 124-145. **73.** A. Beccaria, *I Codici di medicina del periodo presalernitano (secoli IX, X e XI)*, Roma, 1956. **74.** D. Jacquart y F. Micheau, *La Médecine arabe..., op. cit.*, pág. 120. **75.** Pedro Diácono, *De viris illustribus*, en H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, t. I, Roma, 1986, Edizioni di Storia e Letteratura, págs. 127-129. Conocemos a otro biógrafo de Constantino, un maestro de Salerno llamado Mateo. **76.** D. Jacquart y F. Micheau, *La Médecine arabe..., op. cit.*, pág. 102. Trad. inglesa, P. Ghalioungui, *Questions on Medicine for Scholars*, El Cairo, 1980; D. Jacquart, «À l'aube de la renaissance médicale des XI^{e}-XII^{e} siècles : l'*Isagoge Johannitii* et son traducteur», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 144, 1986, págs. 209-240. La obra

de Constantino no se detiene aquí: traduce la *Cirugía* (extracto de la *Práctica*) y el *Libro de la medicina ocular*, el tratado oftalmológico de Hunayn ibn Ishaq, que tuvo una considerable influencia sobre la oftalmología occidental hasta el siglo xvii, los aforismos del sabio cristiano Yuhanna ibn Masawayh y los tratados de medicina de Ishaq al-Isra'îlî, médico judío que estuvo al servicio del príncipe aglabí Ziyâdat Allah II en la primera mitad del siglo x y escribió el *Régimen de los alimentos*, el *Libro de las fiebres* y el *Libro de la orina*, entre otros. **77.** La biblioteca de Avranches alberga, por ejemplo, dos manuscritos de las obras de Constantino el Africano, ambos del siglo xiii: Ms 233, *Liber Pantegni a Constantino Affricano monacho*, con una dedicatoria a Desiderio de Montecassino, y Ms 234, con el *Viaticum* de Constatino. El Ms 232 incluye la copia de un tratado de Galeno (ff. 126-138v): *Liber Galieni de Secundum Ypocratem elementis*, acompañado de numerosas glosas. Sobre los manuscritos de medicina de la alta Edad Media: E. Wickersheimer, *Les manuscrits de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, París, CNRS, 1966. **78.** D. Jacquart y F. Micheau, *La Médecine arabe..*, *op. cit.*, pág. 128. Un manuscrito del siglo x (Ms 62, 109 ff.) contenía textos de Sorano y de Galeno; en otro manuscrito del siglo x (Ms 75, en un folio de guarda) había un comentario sobre un tratado de Hipócrates. Los ocho primeros libros del *Pantegni* de Constantino el Africano figuraban en un manuscrito del siglo xii (Ms 160, ff. 34v-159v). Los tres libros del *Arte médico* de Alejandro de Tralles fueron copiados en el siglo xii (Ms 342, 140 ff.). También se encontraban obras de Galeno en manuscritos del siglo xiii (Ms 284) y del XIV (Ms 278, 286, 287 y 293). **79.** J. Irigoin, «L'Italie méridionale...», *op. cit.*, pág. 16. **80.** P. Riché, «Le grec dans les centres de culture de l'Occident», en M. W. Herren (dir.), *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the Early Middle Ages*, Londres, King's College, 1988. **81.** J. T. Muckle ha elaborado una lista de las obras traducidas antes de 1350. Es una lista bastante consistente, aunque el autor omita voluntariamente las matemáticas y las ciencias (J.T. Muckle, «Greeks works translated directly into latin before 1350», *Medieval Studies*, IV, 1942 págs. 33-42 y V, 1943, págs. 102-114). **82.** L. Minio-Paluello, «Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscopeerta di Aristotele e di Boezio», en *La Scuola nel'Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spolète, «Settimane di Spoleto», 19, 1972, págs. 743-766. **83.** Véanse las cartas de Pedro I el Venerable a San Bernardo (*The Letters of Peter the Venerable*, ed. G. Constable, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1967, t. I, págs. 294-295) y su traducción a cargo de M.-Th. d'Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge», *Archives d'histoire doctrinale et littérarire du Moyen Âge*, t. XVI, 1948, págs. 69-131, pág. 72. **84.** Véase R. Lemay, «Dans l'Espagne du xii^e^ siècle, les traductions de l'arabe au latin», *Annales ESC*, 18, 1963,

págs. 639-665; M.-Th. D'Alverny, «Translations et Translators», en R.L. Benson y G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, págs. 421-462. **85.** A petición del papa Eugenio III, traduce también los textos de varios Padres griegos: san Basilio, Gregorio de Nisa, Juan Damasceno y Juan Crisóstomo. **86.** Sin embargo, parece ser que los occidentales preferían utilizar lo que habían traducido ellos mismos del árabe... (A. Bryer, «Cultural relations between East and West in the twelfth century», en D. Baker (dir.), *The Relations between East and West in the Middle Ages*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1973, págs. 77-94, aquí pág. 80). **87.** J. Irigoin, «L'Italie méridionale...», *op. cit.*, pág. 16. **88.** Véase su prefacio, traducido por J.-P. Boudet, en P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer dans l'Occident médiéval*, París, SEDES, t. I, págs. 24-27. **89.** Hacia 1160, los *Elementos* de Euclides también fueron traducidos del griego al latín por el almirante Eugenio, al servicio de Rogelio II de Sicilia, y por un anónimo siciliano, pero las matemáticas griegas siguen siendo en gran parte desconocidas. **90.** P. Gandil, «Les études grecques à l'abbaye de Saint-Denis au XIIe siècle», tesis de la École de chartes, 2003. **91.** F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin, 1982 (5ª ed.), t. II, pág. 98. **92.** R. Brague (*Au moyen du Moyen Âge*, París, Éditions de la Transparence, 2006, págs. 190-199) habla de «inclusión» para caracterizar la actitud de la cultura europea en relación con las adopciones que realiza; la inclusión, al contrario que la «digestión», deja intacto el material adoptado, del mismo modo que queda visible en el interior de un fragmento de ambar transparente la araña que ha sido atrapada en él. La inclusión se acompaña siempre de una utilización y da lugar a transformaciones: la civilización europea no se limitó a conservar los fósiles de las culturas anteriores, sino que los hizo fructificar. De lo contrario, nos encontraríamos ante una mera cultura académica incapaz de innovar (R. Brague expresa una opinión análoga, pág. 201). **93.** H. Inglebert, *Interpretatio christiana*, *op. cit.* **94.** M.-D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Conférence Albert le Grand, 1968, París/Montreal, Vrin/Institut d'études médiévales, 1969. **95.** Existen numerosas obras que abordan este campo: J. Paul, *L'Église et la Culture en Occident*, París, PUF, «Nouvelle Clio», 1986; J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert y M. Sot, *Histoire culturelle de la France*, t. I, *Le Moyen Âge*, París, Seuil, «L'Univers historique», 1997. **96.** A. Guerreau-Jalabert, «La "Renaissance carolingienne": modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 139, 1981, págs. 5-35. **97.** J.-J. Ampère, *Histoire littéraire de la France jusqu'au XIIe siècle*, París, 1839. **98.** J. Paul, *L'Église et la Culture...*, *op. cit.*, t. I, pág. 124. **99.** Esta escena se debe a la pluma del monje de San Galo

Notker el Tartamudo (muerto en 912). **100.** Así, Carlomagno obtiene en 774 la famosa colección llamada «Dionisio-Adriana». En 816 y 817, los dos concilios sucesivos de Aquisgrán proporcionan textos de derecho canónico y, en 827-829, Ansegiso, abad de Saint-Wandrille, reúne en un sólo juego los distintos capitulares emitidos por Carlomagno y Ludovico Pío. **101.** Este fenómeno, denominado por los especialistas *Literacy* o *Schriftlichkeit*, viene siendo objeto de numerosos trabajos desde hace alrededor de veinte años: R. McKitterick, *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. **102.** Durante el reinado de Ludovico Pío se asiste a una «clericalización de las élites instruidas». **103.** La enseñanza antigua y medieval se basaba en las artes liberales, agrupadas en dos campos: el *trivium*, más literario (lógica o dialéctica, gramática y retórica), y el *quadrivium*, de orientación científica (aritmética, geometría, astronomía y música). Para la astronomía se emplea a Marciano Capella, Macrobio, Boecio y los *Fenómenos* de Arato. **104.** En el terreno de la liturgia, Crodegango, obispo de Metz, hace copiar el sacramentario denominado gelasiano, que resulta demasiado farragoso; es sustituido por un sacramentario enviado a Carlomagno por el papa Adriano, texto que Alcuino se encarga de modernizar y completar. **105.** El conocimiento del latín se exige en varios textos legales (*Admonitio generalis* de 789, cánones del Concilio de Aquisgrán de 813, numerosos estatutos sinodales). **106.** En Attigny, en 822, los obispos entonan el *mea culpa* y reconocen que no han cumplido con su deber a este respecto. **107.** J. Paul, *L'Église et la Culture...*, *op. cit.*, pág. 154. **108.** El adopcionismo era una herejía que databa de la Antigüedad según la cual Jesús no era el hijo de Dios, sólo había sido adoptado por él. Esta herejía reaparece en España bajo el impulso del arzobispo Elipando de Toledo (muerto en 800) y de Félix, obispo de Urgell. Elipando proponía diferenciar las dos naturalezas de Cristo: la parte humana había sido adoptada por Dios, mientras que la parte divina era su «hijo propio» (*filius proprius*). Eso significaba regresar a una doctrina muy cercana al nestorianismo y, en última instancia, negar la Encarnación. Estas posiciones fueron condenadas en el Concilio de Frankfurt de 794. **109.** Este monje de Fulda (muerto en 866) elaboró una doctrina según la cual los hombres estaban predestinados desde su nacimiento a la salvación o a la condena eterna, de ahí la apelación de «doble predestinación». **110.** Ph. Wolff, *L'Éveil intellectuel de l'Europe*, París, Seuil, 1971; D. Iogna-Prat y J.-Cl. Picard, *Religion et Culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, París, Picard, 1990; P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mille*, París, Bartillat, 1999. **111.** M. Gibson, «The Continuity of Learning (850-1050)», *Viator*, VI, 1975, págs. 1-13. **112.** Thangmar, *Vita Bernwardi*, MGH SS, IV (véase P. Riché, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, París, Picard, 1989, pág. 360).

113. Edición y traducción de este tratado en D. Poirel, «L'art de la logique: le *De rationali et ratione uti* de Gerbert», en O. Guyotjeannin y E. Poulle, *Amour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, París, École des chartes, 1996, págs. 313-317. Véase también C. Frova, «Gerberto *philosophicus*. Il *De rationali et ratione uti*», en *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, «Archivi Storici Bobiensi», 1985, págs. 351-377. **114.** No en vano, algunos replicaban que, aunque el hombre está dotado de razón, no la emplea cuando está durmiendo. El argumento es fácil de demostrar y no requiere la redacción de un breve tratado de lógica, pero Gerberto desea hacer gala de su dominio de la dialéctica. Gerberto expone la panoplia de los argumentos anteriores a su propio planteamiento y a continuación los va refutando uno a uno. Nos encontramos, como señala D. Poirel (*op. cit.*), en el momento de transición entre el juego erudito y las cuestiones «quodlibetales » de las universidades del siglo XIII. **115.** San Galo, Fleury-sur-Loire, Ripoll, Reims, Chartres, Würzburg, Tréveris, Colonia y Magdeburgo... **116.** Sobre la calidad intelectual de las obras de los abades cluniacenses del siglo x, véase D. Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, París, Picard, 2002. **117.** Traducción de P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mille*, *op. cit.*, pág. 177. **118.** Esta fecha «sorprendentemente precoz», dice G. Beaujouan, está confirmada por el códice Vigilanus, Ms de El Escorial d.L 2. Véase G. Beaujouan, «Les chiffres arabes selon Gerbert», en O. Guyotjeannin y E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac...*, *op. cit.*, págs. 322-328. **119.** La descripción del ábaco la ofrece Richer de Reims; traducción del texto en P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mille*, *op. cit.*, pág. 208. Sobre este tema: K. Vogel, «L'arithmetica e la geometria di Gerberto», en *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, *op. cit.*, págs. 577-617; M. Folkerts, «Frühe Darstellungen des Gerbertschen Abakus», en R. Franci (dir.), *Itinera mathematica*, Siena, 1996, págs. 23-43. **120.** Véase su carta a Adalboldo, cuyo contenido matemático es retomado por el Pseudo Boecio autor de un tratado de geometría a principios del siglo XI: G. Beaujouan, «Les Apocryphes mathématiques de Gerbert», en *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, *op. cit.*, págs. 645-657. **121.** Este artilugio es decrito por el cronista Tietmaro de Merseburgo, que lo denomina reloj. Véase E. Poulle, «L'astronomie de Gerbert», en *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, *op. cit.*, págs. 597-617. El texto sobre la utilización del astrolabio atribuido a Gerberto es sin duda de uno de sus discípulos (E. Poulle, «Naissance de la légende scientifique: note sur l'autorité des traités de l'astrolabe», en O. Guyotjeannin y E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac...*, *op. cit.*, págs. 342-345). **122.** A. Crépin, *Éducations anglo-saxonnes*, Amiens, 1992, págs. 13-18. **123.** Un tratado de astronomía, originario del monasterio de Ripoll, está conservado en el célebre Ms 225 de la Biblioteca de Barcelona. **124.** *Gerbert d'Aurillac. Correspondance*, trad.

P. Riché, París, 1993, carta nº 44. **125.** J. Paul, *L'Église et la culture..., op. cit.*, t. I, pág. 258. **126.** Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, trad. J.-P. Boudet, en P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer..., op. cit.*, pág. 37. **127.** C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927. Véase J. Verger, *La Renaissance du XIIᵉ siècle*, París, Cerf, 1996. **128.** R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982. Este libro publica las actas de un coloquio que conmemoraba el cincuenta aniversario de la aparición del trabajo de C. Haskins, lo que nos permite medir el alcance de este último. **129.** J. Paul, *L'Église et la culture..., op. cit.*, t. II, pág. 454. **130.** M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIᵉ siècle*, París, Vrin, 1976. Estos cuatro sentidos de la Escritura son cuatro niveles diferentes de significado dados a los textos bíblicos: literal, tipológico —la correspondencia entre Antiguo y Nuevo Testamento—, moral y espiritual o escatológico, relacionado con los fines últimos. **131.** J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, París-Friburgo, Cerf, 1994; J. Verger, *L'amour castré. L'histoire d'Héloïse et d'Abélard*, París, Hermann, 1996; M.-T. Clanchy, Abelard. *A Medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1997, París, Flammarion, 2000. **132.** Traducción del prefacio de Hermann de Carintia por J.-P. Boudet, en P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer..., op. cit.*, t. I, págs. 24-27. Sobre Hermann de Carintia, véase R. Lemay, «De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam», en *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, 1987, págs. 433-439. **133.** P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, Brepols, 1991. **134.** P. Benoît, «La théologie au XIIIᵉ siècle: une science pas comme les autres», en M. Serres, *Éléments d'histoire des sciences, op. cit.*, págs. 177-195. Desde el siglo XII se distingue la teología natural, cercana a la metafísica, que se dedica a conocer a Dios haciendo uso de la razón, y la teología revelada, que debe explicitar los misterios de la fe. **135.** S. Gouguenheim, *La Sybille du Rhin*, París, Publications de la Sorbonne, 1996; L. Moulinier, *Le Manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'œuvre scientifique d'Hildegarde de Bingen*, París, Publications de la Sorbonne, 1995. **136.** Anselmo de Canterbury, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, texto en latín, introducción y traducción de M. Roques, París, 1963. **137.** Guillermo de Conches, *Philosophia mundi*, I, 23, en P. Mingue (dir.), *Patrologie latine* (en adelante PL), t. 172, col. 56. El positivismo, el rechazo de lo sobrenatural, impregnan este sorprendente texto de Guillermo de Conches y hacen de él una de las mentes más preclaras de la Edad Media. **138.** «Debemos recordar que la *questio* nace de la afirmación y de su negación contradictorias», escribe Gilberto de la Porée (*Commemorandum est quod ex affirmatione et ajus contradictoria negatione quesito constat*, citado por G. Paré, A. Brunet y P. Tremblay, *La Renaissance du*

XII^e siècle, París/Ottawa, Vrin, 1933). **139.** *Hrotsvita de Gandersheim. Œuvres poétiques*, ed. M. Goullet, Grenoble, Jérôme Millon, 2000. **140.** Algunos filósofos franceses han escrito a finales del siglo xx numerosas variaciones sobre el tema de la «muerte del hombre» defendiendo y desarrollando al mismo tiempo el de los «derechos del hombre», sin preocuparse por la contradicción. **141.** K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, París, Seuil, 1979.

II. SUPERVIVENCIA Y DIFUSIÓN DEL SABER GRIEGO ALREDEDOR DEL MEDITERRÁNEO: BIZANCIO Y LAS CRISTIANDADES DE ORIENTE

1. En el siglo XIII, Creta, Chipre y Rodas se consolidaron como nuevos ejes centrales de esos intercambios culturales. **2.** G.E.R. Lloyd, *La Science grecque après Aristote*, París, La Découverte, 1990; H. Maguire (dir.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, Harvard University Press, 1997; B. Flusin, «L'enseignement et la culture écrite», en J.-Cl. Cheynet (dir.), *Le Monde byzantin. L'Empire byzantin (641-1204)*, París, PUF, «Nouvelle Clio», t. II, págs. 341-368. **3.** Véase H. Hunger, *Die Hochsprachliche Profane Literatur del Byzantiner*, Múnich, 1978, t. I, págs. 25-37 y 57-58. **4.** Esta obra se conoce sólo por las citas que Simplicio ofrece de ella. Fue parcialmente traducida al árabe en el *Siwan Al-hikma* de Abu Sulaiman as-Sigistani (912-985), véase J.-L. Kraemer, «A lost pasaje from Philoponus *contra* Aristotelem in arabic translation», *Journal of American Oriental Society*, 85, 1965, págs. 318-327. Las ideas de Filopón fueron adoptadas por Al-Kindi y Al-Razi, ya que, evidentemente, se ajustaban a la cosmogonía musulmana. **5.** Simplicio distinguía entre la materia, que se conservaba, y la «cualidad» y el «volumen», que se modificaban. **6.** Un manuscrito de Euclides costó a Aretas de Cesarea, en 888, la suma de 14 *nomismata* de oro, es decir, el precio de unas 70 hectáreas de tierra de buena calidad. **7.** Su biblioteca contenía tratados de Cirino y Marcelo, Apolonio y los escritos de Euclides. **8.** La Universidad de la Magnaura fue fundada en 863 por César Bardas, en un palacio situado en el interior de un recinto que albergaba el Palacio Imperial. Bizancio conocía el sistema de la universidad desde Jutiniano, pero en realidad se trataba de una forma de enseñanza superior limitada a ciertas disciplinas (las del *quadrivium*; en griego, de la *tetraktys)*, sin una auténtica institución dotada de estatutos y reglamentos como en el caso de las universidades europeas del siglo XIII. **9.** Sobre la renovación de los estudios aristotélicos en Bizancio en el siglo IX: J. Irigoin, «Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople, IX^e siècle», *Cahiers de civilisation médiévale*, 5, 1962, págs. 287-302; K. Oehler, «Aristote in

Byzantium», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 5, 1964, págs. 133-146. **10.** Véase A.-Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs*, Lovaina/París, Nauwelaerts, 1969. Los escritos de Nicetas han sido editados y traducidos en K. Förstel (dir.), *Niketas von Byzanz, Schriften zum Islam*, Corpus islamo-christianum, Series Graeca, Würzbourg, 2000. **11.** *Arethae Scripta minora*, ed. L.G. Westerink, I, Leipzig, 1968, pág. 325. **12.** Sus obras: *Opera*, ed. N. Kecakmadze, Tbilisi, 1966; *Quaestiones quodlibetales*, ed. P. Joannou, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956. Véase P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz*, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956; P. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Roma, Pontificum Institutum orientalium studiorum, 1949; L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Múnich, Institut für Byzantinistik, 1981 **13.** Estudio profundo del griego, práctica y retórica, lectura de los grandes filósofos Aristóteles y Platón *(tas Aristotelikas teknas eu analexamene kai tous Platonos dialogous)*, a los que se sumó la *tetraktys* de las ciencias (Ana Comnena, *Alexiade*, ed. B. Leib, París, Les Belles Lettres, 1989, t. III, pág. 218). Gracias a ella sabemos lo elevada que era la cultura dispensada a las élites a finales del siglo XI. **14.** También realiza comentarios sobre los *Parva naturalia*, las *Partes de los animales*, el *De generatione*, etc. **15.** A. Dondaine, «Hugues Étherien et Léon Toscan», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, págs. 67-134. **16.** R. Tardy, *Najran. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beirut, 1999; J.S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres, Nueva York, Longman, 1979. Najran se encuentra en Yemen, en el límite meridional del macizo del Hiyaz. **17.** En Harrán (Alta Mesopotamia) se refugiaban algunos pseudo-sabeos, en realidad politeístas griegos que se hacen pasar por sabeos con el fin de escapar de la muerte; véase M. Tardieu, «Sabéens coraniques et sabéens de *Harran*», *Journal asiatique*, 247, 1986, págs. 1-44. **18.** Así, por ejemplo, el monasterio de San Marón en el monte Líbano fue un activo centro de cultura siríaca, aunque desaparece de las fuentes después de 823 (fue destruido en el siglo X). **19.** P. Escolan, *Le Monachisme syrien du IV^e^ au VII^e^ siècle. Un monachisme charismatique*, París, Beauchesne, 1999. No hay órdenes religiosas en Oriente: cada monasterio obedece una regla creada por su fundador e inscrita en la carta de fundación (a semejanza de los *typika* de los monasterios bizantinos). Las reglas adoptadas al inicio y retomadas en varios monasterios fueron las de san Pacomio (muerto en 346) y san Basilio (muerto en 379). El mundo monástico admite, pues, modos de vida muy variados: eremiras, cenobitas que viven en común, monjes que viven en sus lauras, repartiendo su tiempo entre sus celdas individuales y separadas, y una vida en común el sábado y el domingo. **20.** G. Troupeau, en A. Vauchez *et al.* (dir.), *Histoire du christianis-*

me, París, t. IV, págs. 447-448; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, págs. 153-154. **21.** Estas escuelas proporcionaron el modelo para las escuelas coránicas: véase R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens. Les maîtres des Arabes*, París, L'Harmattan, 2003, pág. 273, nota 22. **22.** Ibn Khaldûn, *Muqqadima*, VI, 4, trad. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, pág. 199. **23.** R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, pág. 90. **24.** «El estudio del griego nunca formó parte de la tradición pedagógica en los países islámicos» (*ibid.*, pág. 263, nota 7). Véase D. Jacquart (dir.), *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout, Brepols, 1994. **25.** G. Troupeau, «Réflexions sur l'origine de l'écriture arabe», *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, II, Wiesbaden, 1991, págs. 1562-1570; A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, París, Seuil, 2004, págs. 442-443. Se ha propuesto igualmente el emplazamiento de Al-Anbar, otra ciudad del reino lacmida, en la orilla izquierda del Éufrates, sede de dos obispados, nestoriano y jacobita; Hira fue después el centro de difusión de esta escritura gracias a su función de capital. **26.** Véase O. al-Ghul, «An early arabic inscription from Petra carrying diacritic marks», *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*, t. 81, 2004, págs. 105-118. **27.** Petra Roll 83. **28.** S. Brock, «Towards a history of syriac translation technique», *Orientalis christiana analecta*, 221, 1983, págs. 1-24; P. Tarrazi, *Haza' in alkutubal-qadima fi l-hafiqayn*, Beirut, 1947, insistió en el papel de los cristianos en el movimiento de las traducciones científicas. S. Pines, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Sciences*, en *The Complete Works of Shlomo Pines*, t. II, Jerusalén, Magnes, 1996, habla de la «escuela cristiana de Bagdad»; véase también S.Kh. Samir, «La transmission du savoir de Byzance à Bagdad», en N. Prouteau y Ph. Sénac (dir.), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale, VIII^e-XIII^e siècles. Échanges et contacts*, Poitiers, CESM, 2003, págs. 125-137. M. Hammam, («La contribution des chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'Orient musulman entre le VIII^e et le X^e siècle», en G. Jehel y Ph. Racinet, *Orient et Occident du IX^e au XV^e siècle*, París, Éditions du Temps, 2000, págs. 201-211) aborda este tema empleando solamente las fuentes musulmanas, en especial el *Fihrist* de Al-Nadim y los *Tabaqat al-Umam* de Said al-Andalusí. El resultado es, por tanto, incompleto. Además, no está confirmada la afirmación de que los cristianos de Oriente, «guardianes de la cultura y la ciencia antigua fueron seducidos por la nueva dinámica creada por el islam...», tal y como él afirma (pág. 203). **29.** D. Urvoy recuerda que se formó en Alejandría y que redactó dos tratados de introducción a la filosofía de Aristóteles (*Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, pág. 151); véase H. Hugonnard-Roche, «Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Res'ayna à l'étude de la philosophie grecque en syriaque», en A. de Libera *et al.* (dir.), *Langages et philosophie. Hom-*

mage à Jean Jolivet, París, Vrin, 1997, págs. 79-97. **30.** En 1395, Tamerlán arrasó la ciudad y masacró a los cristianos. A pesar de todo, una pequeña comunidad cristiana caldea logró sobrevivir hasta 1915, fecha en la que fue aniquilada por los turcos. **31.** «Una vez terminado el siglo IX, y traducido el conjunto de la herencia antigua, se desarrolla una ciencia propiamente árabe...», D. Jacquart y F. Micheau, *La Médecine arabe...* , *op. cit.*, pág. 54. **32.** R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, pág. 190. **33.** Este tratado de Dioscórides fue traducido al latín en el norte de África ya en el siglo IV y se conoce en España en el siglo VI: Isidoro de Sevilla se inspira en él. **34.** J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, París, 1949, 2ª ed., París, École française d'Extrême-Orient, 1975. **35.** Véanse las ampliaciones concretas sobre este aspecto tantas veces olvidado en la estimulante obra de S.-C. Kolm, *Le Bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, París, PUF, 1982. **36.** E.A. Wallis (dir.), *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. The Book of Medicines*, Londres, Oxford University Press, 1913. **37.** M. Meyerhoff, «Von Alexandrien nach Bagdad», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.* 23, 1930, págs. 389-429; N. Palmieri, «La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes», en D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Ginebra, Droz, 1997, págs. 33-134. **38.** W. Wolska-Conus, «Les commentaires de Stéphanos d'Athènes au *Prognostikon* et aux *Aphorismes* d'Hippocrate: de Galien à la pratique scolaire alexandrine», *Revue des études byzantines*, t. 50, 1992, págs. 8-9. **39.** *Risala ila Ali ibn Yhara* (carta a Ali ibn Yahya ibn Abi Mansur), fechada en 856 (ed. y trad. G. Bergstrasser, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, Leipzig, 1925). **40.** J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous les Sassanides*, París, Lecoffre, 1904. **41.** Véase *Encyclopédie de l'Islam*, nueva ed., Leiden/París, Brill/Maisonneuve et Larose, 1960-..., t. II, pág. 1146, «Gondêshâpûr». **42.** De hecho, Al-Razi utiliza la segunda traducción, debida a un nestoriano de Bagdad, Yuhanna ibn Sarafiyun. Al-Razi menciona también con frecuencia otra obra de medicina traducida al siríaco, realizada en el siglo IX por el cristiano Shim'ûn de Taybûthâ. **43.** Los latinos, que descubren su obra de medicina a través de las traducciones de Gerardo de Cremona a finales del siglo XII, lo llaman Juan Serapión. **44.** En ocasiones se ha atribuido al reformador Basilio de Cesarea la invención del hospital: en 374, en su monasterio modelo, hay un amplio complejo de edificios destinados a los cuidados que lleva el nombre de «Basiliada» y fue rápidamente imitado en el Próximo Oriente griego. **45.** Al-Jâhiz, *Al Radd'alâ al-nasâra*, ed. y trad. I.S. Allouche, «Un traité de polémique christiano-musulmane au IX^e siècle», *Hesperis*, 26, 1939, págs. 134-136. **46.** Se-

gún Ibn al-Qifti, *Ta'rîkh al-hukamâ (Historia de los sabios)*, ed. Lippert, Leipzig, 1913, pág. 390. **47.** Ibn Juljul, *Les Générations des médecins et des sages*, El Cairo, 1955. **48.** L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, t. II, París, E. Leroux, 1896. **49.** Es una de las grandes figuras de la Edad Media. El congreso de orientalistas del Collège de France de 1973 estuvo dedicado a él, aunque sorprendentemente sigue estando ausente de los manuales escolares, del mismo modo, por cierto, que los cristianos siríacos. G. Bergsträsser, *Hunain ibn Isahq und seine Schule*, Leiden, 1913; F. Rosenthal, «The technique and approach of muslimscholarship», *Analecta orientalia*, 24, Roma, 1947; R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, B. Cassirer, 1962. **50.** Parece ser que llegó incluso a marcharse a Bizancio en busca de manuscritos matemáticos por cuenta de los hermanos Banu Musa, persas amantes de las matemáticas. **51.** R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, pág. 158. **52.** Hunayn proporciona la lista de sus traducciones en su *Risala*. Véase R. Le Coz, *Les Médecins nestorients*, *op. cit.*, págs. 168-177. P. Benoît y F. Micheau (« L'intermédiaire arabe...», *op. cit.*, pág. 246) trazan un esquema muy útil: Hunayn tradujo al siríaco noventa y cuatro textos de Galeno y al árabe veintinueve, algunos de ellos en ambas lenguas. **53.** Parece ser que Al-Mansur consiguió una versión griega de los *Elementos* que quedó inutilizada por falta de traductores. **54.** Véase P. Benoît y F. Micheau, «L'intermédiaire arabe...», *op. cit.*, págs. 245-246. **55.** Véanse los comentarios de S. Kh. Samir, «La transmission du savoir de Byzance à Bagdad», *op. cit.* El autor señala que existen dos traducciones del mismo texto (el *De natura hominis* de Nemesio de Emesa): una según el método antiguo y otra debida a Hunayn ibn Ishaq; la comparación permite observar las mejoras sustanciales introducidas por este último. **56.** R. Morelon, «Thabit ibn Qurra and Arab astronomy in the 9th cent.», *Arabic Science and Philosophy*, 4, 1994, págs. 111-139. **57.** Se denomina números amigos a dos enteros naturales que forman un par, de tal modo que cada uno de ellos es igual a la suma de los divisores propios del otro. En este sentido, Teodoro Abu Qurra demostró que 220 y 284 eran números amigos: la suma de los divisores propios de 220 es 284, y la de los de 284 es 220. Abu Qurra descubrió una fórmula que permitía encontrar algunos números amigos. Si los tres números $a = (3 \times 2^n) - 1$, $b = (3 \times 2^{n-1}) - 1$ y $c = (9 \times 2^{2n-1}) - 1$ son primos cuando n es un número entero natural mayor que 1, entonces $2^n a.b$ y $2^n.c$ son amigos. Por ejemplo, si $n = 2$, tenemos que $a = 11$, $b = 5$ y $c = 71$. Estos tres números son primos. Los dos números amigos son en este caso $2^2.11.5 = 220$ y $2^2.71 = 284$. Se ha descubierto que esta fórmula sólo vale para $n = 2$, $n = 4$ y $n = 7$, considerando los valores de n inferiores a 20.000. Todavía no se conoce una regla general que permita encontrar todos los números amigos. **58.** R. Rashed, *Mathématiques infinitésimales du IXe au*

XI^e siècle, París, CNRS, t. I, 1996. **59.** Si las dos sumas tienen un límite y esos límites son iguales, nos dan la superficie de la elipse. **60.** Yuhanna es la traducción árabe de Juan. Véase G. Troupeau y J. Sournia, «Médecine arabe: biographies critiques de Jean Mésué (VIII^e siècle) et du prétendu "Mésué le jeune" (X^e siècle)», *Clio medica*, 3, 1968, págs. 109-117. **61.** F. Micheau, «Mécènes et médecins à Bagdad aux III^e/IX^e siècles. Les commanditaires des traductions de Galien», en D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque...*, *op. cit.*, págs. 147-180, aquí págs. 154-155. **62.** R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens...*, *op. cit.*, lista págs. 136-137. **63.** G. Troupeau, «Le premier traité arabe de minéralogie: le livre de Yuhanna ibn Masawayh sur les pierres précieuses», *Annales islamologiques*, 32, 1998, págs. 219-238. **64.** París, BnF, Manuscritos (en adelante Ms) árabes 2346. Su edición ocupa dos volúmenes enteros: F. Habr, *Al-Naql al-ḳamîl li-manhij Aristû, tahqîq wa-taqdîm*, Beirut, 1999, 2 vols. **65.** El término siríaco *ḳunnash* significa «colección». **66.** P. Benoît y F. Micheau, «L'intermédiaire arabe...», *op. cit.*, pág. 245.

III. LOS MONJES PIONEROS DE MONT-SAINT-MICHEL: LA OBRA DE JACOBO DE VENECIA

1. En ella se encontraba principalmente la explicación de las nociones de género, sustancia, accidente, relación, etc. Todas estas categorías eran muy bien conocidas en la época de Carlomagno y permitieron, por ejemplo, a Teodolfo de Orleans refutar en los *Libri carolini* los argumentos planteados por los griegos en 787 durante el Concilio de Nicea II sobre el culto a las imágenes. **2.** L. Minio-Paluello, *Metaphysica Jacobi*, págs. XII-XIII (en adelante todas las referencias al corpus latino de Aristóteles se expresarán en forma abreviada, con el nombre de L. Minio-Paluello seguido del título en latín de la obra. El anexo documental del final del volumen proporciona las referencias completas). **3.** Los comentarios en árabe de Albumasar fueron traducidos en la segunda mitad del siglo: R. Lemay, *Abu Ma'sahr and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beirut, 1962 (véase sobre todo págs. 345-352). **4.** A él debemos la *Física*, los tratados *Sobre el cielo*, *Sobre el mundo*, *Sobre la generación y la corrupción*. Tradujo también el *Almagesto* de Ptolomeo (con la ayuda del mozárabe Galipo), los *Segundos analíticos* de Temistio, el *Comentario a los Segundos analíticos* de Al-Farabi, el *Silogismo*, etc. Este excelente traductor realizó igualmente versiones de textos de Arquímedes, Euclides, Al-Juarismi, etc. **5.** La *Ética a Nicómaco* circuló por el mundo musulmán bajo la forma del resumen de Nicolás de Damasco o del comentario de Porfirio. D. Urvoy señala, sin embargo, que la *Ética* también fue leída en su totalidad (*Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, pág. 159). **6.** Como escribe A. Djebbar («Uni-

versité et localité dans les pratiques scientifiques des pays d'Islam», *Alliage* 55-56, Dialogue transculturel, 3): «Hay quien persiste en decir que los árabes transmitieron la ciencia a Europa, pero convendría más hablar de apropiación de dicha ciencia por los europeos». **7.** C.S. Burnett, «Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and the Thirteenth Centuries», en I. Draelants, A. Tihon y B. Van den Abeele (dir.), *Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des croisades*, Turnhout, Brepols, 2000, págs. 1-12. **8.** R. Hiestand, «Un centre intellectuel en Syrie du Nord? Notes sur la personnalité d'Aimery d'Antioche, Albert de Tarse et Rorgo Fretellus», *Le Moyen Âge*, 100, 1994, págs. 7-36. **9.** Uno de los más célebres fue Teodoro de Antioquía, filósofo, matemático, jurista y médico, que llegó hacia 1225 a la corte de Federico II en Sicilia. Tradujo textos de Averroes, así como obras falsamente atribuidas a Aristóteles, como el *Secreto de los secretos*. **10.** J.-L. Leservoisier, *Les Manuscrits du Mont-Saint-Michel*, *op. cit.* Hemos de señalar el Ms 235 de la biblioteca municipal de Avranches, que contiene un verdadero «florilegio científico» (*ibid.*, pág. 26): tratado sobre el ábaco, sobre óptica, sobre la densidad de los metales, etc. **11.** Su nombre apenas aparece en los manuales. Hemos de señalar la observación, dubitativa, de B. Laurioux y L. Moulinier (*Éducation et cultures...*, *op. cit.*, pág. 24): «[...] se atribuye a Jacobo de Venecia la traducción de todos los tratados de Aristóteles que constituían la lógica nueva [...]». Como vamos a ver, Jacobo de Venecia hizo mucho más que traducir los tratados que constituían la *Logica nova* (es decir, los *Segundos analíticos* y los *Tópicos*). **12.** El censo establecido por L. Génicot (*Le XIII^e siècle européen*, París, PUF, «Nouvelle Clio», 1968, págs. 213-218) revelaba que en el siglo XIII se había traducido mucho más a partir de los originales griegos que en el XII (dieciséis obras de cuarenta frente a siete de cien). Sin embargo, estas proporciones son falsas, porque olvidan por completo las traducciones efectuadas por Jacobo de Venecia y los traductores anónimos del siglo XII. Los cálculos de L. Génicot son asumidos *ne varietur* —al menos por lo que respecta a las traducciones greco-latinas del siglo XII, que son las que nos interesan aquí— en la mayor parte de las obras de historia cultural de la Edad Media. **13.** L. Minio-Paluello, «Iacobus Veneticus Grecus», *Traditio*, 8, 1952, págs. 265-304; *id.* «Aristotele dal mondo arabo a quello latino», en *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano sull'altoMedioevo», 12, 1965, págs. 621-622. **14.** *Diálogos*, II, 1, PL, t. 188, col. 1163 B. Los otros dos latinos son famosos: se trata del traductor Burgundio de Pisa y de Moisés de Bérgamo. **15.** *Iacobus nomine Veneticus de natione*. **16.** L. Minio-Paluello, «Iacobus Veneticus...», *op. cit.*, pág. 269. Sería interesante comprobar si las fuentes bizantinas mencionan a este personaje. **17.** Tal vez podamos identificar a Jacobo

de Venecia con el «Jacobus Grecus» autor en 1125 de un gran relato en prosa consagrado a una expedición veneciana en Dalmacia: el personaje es mencionado por Cerbano Cerbani, también veneciano y funcionario de la corte bizantina (*Recueil des Historiens des croisades*, «Historiens occidentaux», V, París, 1895, págs. 321-334). **18.** El asunto quedó resuelto en el Concilio de Cremona el 7 de julio de 1148 bajo la presidencia de Eugenio III y en presencia de Juan de Salisbury. **19.** Transcripción de L. Minio-Paluello, «Iacobus Veneticus...», *op. cit.*, págs. 272-274. Este texto de Jacobo de Venecia se conserva en un único manuscrito (cód. Modena Estense, *a.* P. 4.9, ff. 35-35v), inserto dentro de la primera parte de una crónica anónima de los arzobispos de Rávena que llega hasta 1298 y que fue completada en 1413 por Pablo Scordili de Creta. Es el segundo de cuatro documentos copiados e incorporados a la crónica por Scordili, que tenía acceso a los archivos del episcopado en su calidad de preboste de la iglesia de Rávena. **20.** Avranches, Biblioteca municipal (en adelante Bibl. mun.), Ms 224, ff. 49-86v; Ms 227, ff. 164v-200, ambos del siglo XIII. Hay también una versión del siglo XII en el Vaticano, Vat. Lat., 2982, ff. 115v-139v, en L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*. El texto de Jacobo de Venecia aparece en las págs. 7-107. Agradezco profundamente a J.-L. Leservoisier el haberme facilitado todos los manuscritos que se mencionan aquí. **21.** Avranches, Bibl. mun., Ms 221, ff. 2-21v y ff. 21v-24. Este manuscrito es originario de Mont-Saint-Michel. Además del *De anima* y el *De memoria*, contiene la *Física* (ff. 25-86v) y el *De intelligentia*, introducción a la *Física*, falsamente atribuida a Aristóteles. **22.** Con excepción del *De sensu* y del *De somno et vigilia*. Estos *Pequeños tratados de historia natural* se sitúan en la prolongación del *De anima*: se interesan por la relación entre el alma y el cuerpo y abordan el comportamiento del ser vivo a través del estudio del sueño, el insomnio, los sueños y la adivinación; tratan igualmente las diferentes formas de representación sensible (percepción, imaginación, memoria. Véase el *De sensu* y el *De memoria*). **23.** Avranches, Bibl. mun., Ms 228, ff. 124v-154v, ed. L. Minio-Paluello, *De sophisticis*. **24.** Avranches, Bibl. mun., Ms 221, ff. 25-86v; Ms 232 ff. 141-196; L. Minio-Paluello, *Physica vetus*, pág. 1-340. Los editores han demostrado a partir de las dobles lecciones contenidas en los manuscritos que Jacobo de Venecia empezó una primera traducción de la *Física*, más tarde la «dejó a un lado» (pág. LXXV) y la retomó muchos años después, cuando su método de traducción se hubo perfeccionado. **25.** Avranches, Bibl. mun., Ms 227, ff. 34-102. **26.** Avranches, Bibl. mun., Ms 232, ff. 201-225v; ed. L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, págs. 5-73. **27.** Ésta es la opinion de los especialistas, L. Minio-Paluello, G. Vuillemin-Diem, C. Viola. Véase la conclusión de G. Vuillemin-Diem en L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, pág. XI. Esta traducción recibe el

nombre de *Metaphysica vetustissima*, ya que es la más antigua conocida en su momento. **28.** Avranches, Bibl. mun., Ms 232, ff. 199-200v. **29.** Avranches, Bibl. mun., Ms 232, ff. 1-63v para el *De generatione et corruptione*; ff. 73-77 y 82 -89v para la *Ethica vetus*. **30.** Lo esencial es que los mismos vocablos latinos se utilizan sistemáticamente para trasladar los mismos términos griegos (L. Minio-Paluello, «Iacobus Veneticus...», *op. cit.*, págs. 282-291). **31.** L. Minio-Paluello, «Iacobus Venetius Graecus e Giacomo Veneto e l'Aristotelismo latino», *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florencia, 1966, págs. 53-74. **32.** Opiniones coincidentes de L. Minio-Paluello («Iacobus Veneticus...», *op. cit.*, págs. 292-295) y C. Viola («Aristote au Mont-Saint-Michel», en R. Foreville (dir.), *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, II: *Vie montoise et rayonnement intellectuel*, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes, París, 1967, págs. 289-312, aquí nota 68). **33.** *Metalogicon*, ed. Webb, Oxford, 1929. En esta obra, Juan de Salisbury insiste en la dificultad del texto de Aristóteles (habla de la *transpositio sermonum*, la *traiection litterarum* y la *desuetudo exemplorum*), pero señala que algunos atribuyen dicha dificultad a la calidad de la traducción: «Por eso muchos afirman que la falta incumbe al traductor, que no nos transmitió correctamente este libro» (*Metalogicon*, IV.vi, págs. 170-171): «Además, el libro que trata del método de la demostración es mucho más confuso que todos los demás, debido a la transposición de una lengua a la otra, a la transliteración, a los ejemplos, que ya no se emplean y que han sido tomados de diversas disciplinas, y por último, algo que no afecta a su autor, está tan corrompido por la falta de escribas que contiene casi tantos escollos como capítulos» (trad. F. Lejeune, «Le *Metalogicon* de Jean de Salisbury. Recherches, traduction et commentaire», tesis en microficha, Lille III, 1998). ¿Coincidieron estos dos hombres? Es probable que Juan de Salisbury viera a Jacobo de Venecia durante el Concilio de Cremona de 1148, ya que los dos estuvieron presentes, y que hubiera oído hablar de la misión de Anselmo de Havelberg en 1136. No podemos decir nada más. **34.** Texto citado por L. Minio-Paluello, «Iacobus Veneticus...», *op. cit.*, pág. 292; *The Letters of John of Salisbury*, t. I: 1153-1161, ed. W. J. Millor, H. E. Butler y C. Brooke, Oxford, 1986, t. II: 1163-1180, Oxford, 1979, nº 201. **35.** En una glosa marginal que figura en un manuscrito de los *Segundos analíticos* conservado en Oxford, el escriptor indica que ha utilizado la traducción de «Juan» porque no dispone de la de Jacobo de Venecia (Oxford, colección Balliol, Ms 253, ff. 242: *hec littera deficit nobis secundum translationem Iacobi*). Sobre los errores de traducción de Jacobo de Venecia, véase M.-Th. D'Alverny, «Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs», *Revue de Synthèse*, 89, 1968, págs. 125-144. **36.** Avranches, Bibl. mun., Ms 221, 232; y Oxford, Bodleian Selden supra 24. **37.** Sobre esta cuestión: B. Guenée,

Histoire et culture dans l'Occident médiéval, París, Aubier, 1992. **38.** L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, págs. XXVII-XXXV. **39.** Los encontramos en Admont, Estiria (2), Bolonia (2), Cambridge (3), Évreux (1), Florencia (12), Londres (5), Oxford (4) y París (18). El número de manuscritos conservados en París es llamativo, máxime si tenemos en cuenta que dieciséis de ellos son con toda seguridad del siglo XIII y dos de comienzos del XVI. **40.** Avranches, Bibl. mun., Ms 232, ff. 201-225v; Bolonia, Bibl. univ., Ms lat. 1180, ff. 246v-263; Oxford, Bodleian Selden Supra 24, ff. 3v-26. **41.** Veinticinco de ellos ofrecen el texto íntegro de Jacobo de Venecia. Véanse las observaciones y la lista completa de los manuscritos en L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, págs. XX-XXII. **42.** Los ejemplares están distribuidos así: París (4), Vaticano (4), Oxford (3), Reims (2), Cambridge (2). **43.** Vaticano, Bibl. apost., Vat. Lat. 2982, ff. 115v-139v. **44.** Avranches, Bibl. mun., Ms 92. **45.** París (25), Vaticano (19), Londres (9), Oxford (6). Sólo en el siglo XIII, los manuscritos se distribuyen así: Tours (1), Rouen (1), Sens (2), Évreux (1), Lieja (7), Saint-Omer (1), Cambrai (1), Arras (2). Véase la lista completa en L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, págs. XX-XXXIII. **46.** Véase la lista en L. Minio-Paluello, *De sophisticis*, pág. XXXV-XXXVI. Dos datan del siglo XII: Milán, Bibl. ambros. I, 195 inf., ff. 72v-79v; Vaticano, Bibl. apost., Vat. Lat. 2982, ff. 139v-155. Tenemos doscientos setenta y uno para la traducción de Boecio, cuyo éxito fue extraordinario. **47.** *Liber melorum*, libro III, PL, t. 190, col. 1357 A-B, que remite concretamente al pasaje de la *Física* (VIII.x, 266b25-267b7). Boseham utiliza la expresión «centro siempre inmóvil» (*centrum semper immobile*); afirma que es «necesario que todo movimiento del mundo sensible proceda de algo inmóvil» (*necesse ut ab aliquo immobile omnis hic sensilis mundi procedat motus*) y que «lo que se queda inmóvil hace moverse a todas las cosas» (*quod manens immobilis dat cuncta moveri*...). **48.** A. Birkenmajer, «Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII[e] et XIII[e] siècle», en *La Pologne au VI[e] congrès international del Sciences historiques*, Varsovia, 1930, págs. 3-5; P. O. Kristeller, «Bartholomaeus, Musandinus and Maurus of Salerno and other commentators of the Articella...», *Italia Medioevale e Umanistica*, XIX, 1976, págs. 57-87. **49.** N. Häring, «The *Liber de homoysion et homoeysion* by Hugh of Honau», *Archives d'histoire doctrinale et littérarire du Moyen Âge*, 34, 1967, págs. 129-253 (tomado de Jacobo de Venecia: págs. 197, 234, 235, 240, 241, 244). **50.** *Sed quia a Graecis sapientiae totus fons emanavit*, carta de Hugo de Honau a Hugo de Pisa, citada por A. Dondaine, «Hugues Éthérien et Léon Toscan», *op. cit.*, pág. 130. **51.** Alejandro Neckam, *De naturis rerum*, ed. Wright, Londres, 1863, págs. 38 y 291, donde cita un extracto de los *Segundos analíticos* (*Gaudeant genera et species, monstra enim sunt; et si sunt, nihil ad rationem sunt,*

pág. 291). **52.** *Commentarius in Posteriorum Analytycorum libros*, ed. P. Rossi, Florencia, 1981, especialmente págs. 80-86: «I Lemmi della versione di Giacomo Veneto dei *Secondi Analitici* presenti nel *Commentarius*». Roberto Grosseteste toma como referencia traducciones que difieren de la que él utiliza en una sola ocasión (libro I, 9, pág. 166: *Littera autem aliarum translationum*). P. Rossi concluye que utilizaba paralelamente varias traducciones con el fin de completar o aclarar la de Jacobo de Venecia (pág. 81). Véase también R.C. Dales, prefacio a la edición del *Commentarium in... Phys...* de Roberto Grosseteste, Boulder (Color.), 1963, págs. X-XII. **53.** Avranches, Bibl. mun., Ms 222. El manuscrito contiene unas magníficas miniaturas (ff. 1, 9, 14, 23 y 45). **54.** París, BnF, Ms lat. 16080. **55.** L. Minio-Paluello, «Iacobus Veneticus...», 1952, págs. 303-304, e *id.*, *Metaphysica anonyma*, pág. XXVII. Alberto Magno menciona la *Translatio Joannes* de los *Segundos analíticos* (*Post. Anal. II.vii 92b22* y *I.xix, 82a10-14*: «Y esta versión es mejor y es la hecha por Juan el Griego» (*hac littera melior est, et est translation Ioannis a Greco facta*). El término «Juan» podría hacer referencia al traductor conocido bajo ese único nombre, pero la técnica de traducción es idéntica a la de Jacobo de Venecia. L. Minio-Paluello sugiere que Alberto Magno debió de construir ese apelativo a partir de la inicial «I», que corresponde a ambos nombres. **56.** B. Geyer, «Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, XXX, 1917, págs. 392-415; F. Pelster, «Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin», *Gregorianum*, XVI, 1935, págs. 325-348 y 531-561 y XVII, 1936, págs. 377-406. **57.** Se han encontrado varios manuscritos del siglo XII que incluyen una traducción de los *Tópicos* de Aristóteles distinta de la de Boecio y cuya existencia demuestra una vez más la importancia del fenómeno de las traducciones greco-latinas del siglo XII. El de Chartres (Bibl. mun., Ms 497, ff. 319-349v) fue destruido durante la Segunda Guerra Mundial. También hay una versión de los *Tópicos* en dos manuscritos que se encuentran en Florencia (Biblioteca nazionale centrale, conv. soppr., F. 8.1291, ff. 1v-71v y 1. 9.25, ff. 1v-86v) y en un manuscrito que se halla en Bolonia, Bibl. univ., 4228, ff. 81-96v y 106v-148v, etc. **58.** Vaticanus Reginensis 1855, ff. 88-94v, ed. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, págs. 3-43. **59.** L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, pág. XIII. **60.** VII 1.1, pág. XIII. **61.** L. Minio-Paluello, «Iacobus Veneticus...», *op. cit.*, págs. 303-304. **62.** L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, págs. 109-183 (Prólogo, pág. XLIV). **63.** París, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms 727, ff. 216-244v, véase para la glosa f. 239v. «Juan» traduce en este caso el griego *dianoia* por *deliberatio*, mientras que Jacobo de Venecia utilizaba el término *intelligentia*. **64.** *Metalogicon*, ed. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1929, pág. 111. Juan de Sa-

lisbury también dice haber conocido durante su viaje a Italia a un intérprete griego originario de Santa Severina, en Calabria, hacia 1148-1153, interesado por Aristóteles y capaz de explicarlo. Véase el relato de dicho encuentro en el *Metalogicon*, *op. cit.*, I, 15, págs. 37-39, seguido del informe de las explicaciones de algunos términos filosóficos ofrecidas por el intérprete. Es imposible determinar si el hombre de Calabria es el mismo que aquel al que se denomina «Juan» o si se trata de otro conocedor latino de Aristóteles que vivió en esta primera mitad del siglo XII. Lo menciona en dos ocasiones en el *Metalogicon*, *op. cit.*, III, 5, pág. 140, 20 (elogio de los *Tópicos* de Aristóteles, por fin recuperados del olvido) y IV, 2, pág. 166, 15-17. **65.** Esta afirmación coincide con la opinión antes mencionada expresada en la carta de Juan de Salisbury a Ricardo de Coutances. **66.** Toledo, Biblioteca capitular (en adelante Bibl. capit.), Ms 17.14 (siglo XIII), f. 1 (la traducción de Juan aparece en los ff. 1v-11). Este mismo manuscrito contiene también la traducción de Jacobo de Venecia en los ff. 13-28. **67.** *Ibid.* **68.** Salamanca, Bibl. univ., Ms 2441, ff. 188-202v (siglo XIII). Véase también el manuscrito del Arsenal (Bibliothèque de l'Arsenal, Ms 727, ff. 216-244v). **69.** Oxford, col. Balliol, Ms 253, f. 242: *hec littera deficit nobis secundum translationem Jacobi*. **70.** L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, págs. XLV y XLVIII. **71.** L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, págs. 1-276. G. Vuillemin-Diem demuestra que esta traducción anónima de la *Metafísica* es «mucho más antigua de lo que antes se admitía» (sin un examen muy exhaustivo, se situaba en torno a 1210-1230; véase L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, pág. XXIV; véase también L. Minio-Paluello, «Note sull'aristotele latino medievale II: Caratteristiche del traduttore della 'Physica vaticana' e della 'Metaphysica media'», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XLIII, 1950, págs. 226-231. **72.** Vaticanus Reginensis 1855 ff. 88-94v. **73.** G. Vuillemin-Diem facilita las referencias: L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, págs. XXXIV-XXXVII; estos manuscritos están por toda Europa: Basilea (1), Brujas (1), Nápoles (1), París (3), Pisa (1), Reims (1), Vaticano (4), etc. **74.** L. Minio-Paluello, *Metaphysica composita*, págs. 85-156. **75.** *Ibid.*, pág. XXXI. **76.** Ph. S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Notre Dame, 1936, págs. 145-164, aquí pág. 164. **77.** Guillermo el Bretón, *Œuvres de Rigord et Guillaume le Breton*, ed. H.-Fr. Delaborde, t. I, París, 1882, pág. 233. **78.** Denifle y Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, 1889, págs. 70 y 78. **79.** El catálogo del *armarium* de la abadía fue elaborado en 1639 por Dom Le Michel (París, BnF, Ms lat. 13071, ff. 110v-111). **80.** Avranches, Bibl. mun., Ms 220, 221, 222, 224, 227, 228, 229, 231, 232. Son treinta y una obras, una cifra muy superior a la de los demás centros archivísticos: hay doce copias de obras de Aristóteles en Fécamp, once en Jumièges

y casi ninguna fuera de allí. **81.** Avranches, Bibl. mun., Ms 229, f. 194. Este manuscrito contiene igualmente un gran número de términos filosóficos griegos escritos en caracteres griegos y traducidos al latín (*ousia/essentia*, *poiotita/qualitas*, etc.) y etimologías en las glosas. Se trata en este caso de las explicaciones de la terminología de la lógica aristotélica. Es posible que estas notas provengan de la mano de Anastasio. **82.** Véase la referencia ofrecida por C. Viola: *Cur deus homo*, lib. II, c. 17, ed. Schmitt, pág. 125; PL, t. 158, col. 424. **83.** C. Viola, «Aristote au mont-saint-Michel», *op. cit.*, con referencias a la obra de Anselmo, *Cur deus homo*, *op. cit.*, I, págs. 19, 25, 85, 177, 180, 182, 248. **84.** Inventario conservado en un manuscrito que se encuentra actualmente en Avranches, Bibl. mun., Ms 159, ff. Iv-3. **85.** *Gallia Christiana*, X, col. 521. El derrumbamiento de la Torre del Reloj hacia 1300 acaba con la mayor parte de los manuscritos: lo que conocemos de la riqueza intelectual de Mont-Saint-Michel no es más que la punta del iceberg. **86.** Ms 221: *Iste liber est montis Sancti Michaelis* (f. 2); Ms 232: *Ex monasterio S. Michaelis in periculo maris* (f. 1, letra de Dom Le Michel); *Iste liber est M[ontis] S[ancti] M[ichaelis]* (f. 201, escritura del siglo xiv); *Hic liber est de monte Sancti Michaelis Abrincensis diocesis* (f. 225); *Iste liber est John. Abbacie montis sancti Michaelis in periculo maris ordinis Sancti Benedicti* (*ibid.*). **87.** Oxford, Bodleian Selden, supra 24, f. 3v-63v. **88.** Es el caso, por ejemplo, del Ms 227, ff. 102-106 (*Refutaciones de los sofistas*). Véase el anexo documental. Sobre estas glosas, L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, pág. XLV. **89.** Toledo, Bibl. capit., Ms 17.14, ff. 1-11 (siglo xiii), f. 1.

IV. ISLAM Y SABER GRIEGO

1. Al-Biruni. **2.** «Hay que esperar hasta la llegada de los Abasíes en 750 para asistir al fomento en árabe de la tradición de pensamiento griego y a su acogida entusiasta por parte de los entornos racionalizantes. El mundo musulmán es ahora lo suficientemente fuerte como para recibir, asimilar y fecundar los préstamos de las civilizaciones de las que toma el relevo. Los nuevos califas quieren crear un imperio musulmán dejando espacio a los creyentes de todos los orígenes», D. Jacquart y F. Micheau, *La Médecine arabe...*, *op. cit.*, pág. 32 (la nota 54, pág. 43, señala que todos los traductores de los textos griegos eran cristianos). Ni siquiera la corriente mutazilí, como veremos más adelante, deriva enteramente del libre ejercicio de la razón, tal y como lo elaboraron los griegos. Tal vez la afirmación de la «voluntad de dejar un espacio a los creyentes de todos los orígenes» sea demasiado optimista. El acceso familiar a los califas por parte de la élite minoritaria

de los médicos cristianos de Bagdad suele ocultar el destino de los ciudadanos de segunda fila, común a la gran mayoría de sus correligionarios. El declive demográfico constante de las comunidades cristianas refleja más una muerte lenta que un florecimiento. 3. Según las prudentes estimaciones de H. Hunger (*Schreiben und lessen in Byzanz..., op. cit.*), algunos miles de personas sabían leer y escribir en un imperio de entre diez y doce millones de habitantes en los siglos X-XI (A. Laiou, «The Human Resources», en A. Laiou (dir.), *The Economic History of Byzantium*, I, Washington, 2002, pág. 48). El historiador N. Oikonomides («Byzance: à propos d'alphabétisation», *Society, Culture and Politics in Byzantium*, Londres, Variorum Reprints, 2005, págs. 35-42) se muestra más optimista, al basarse fundamentalmente en el hecho de que muchos campesinos supieran firmar con su nombre y de que, en Bizancio, esto viniera acompañado de la redacción de una frase que explicaba lo que se firmaba y por qué se hacía. En cierta medida es posible que hubiera dos capas de alfabetización, una que se sustentaba en una instrucción elemental y la otra más elaborada. En 867, el emperador Basilio I exige a los funcionarios de impuestos que escriban en cifras las fracciones de las sumas impuestas y utilicen letras mayúsculas en lugar de minúsculas para escribir abreviaturas con el fin de que los campesinos puedan leer sin problemas los textos que se les presentan. Pone así de manifiesto la existencia dentro del campesinado de una capa de personas que han adquirido los rudimentos de la lectura. 4. Como sucedía con la *Ilíada latina* o el *Poema de Troya* hasta que en el siglo XIV se redescubre el texto de Homero, sobre todo gracias a Petrarca, que encargó su traducción al latín a Leonzo Pilate. 5. La arabización tardó en llevarse a cabo, y durante casi un siglo, hasta el reinado de Umar II (717-720), los soberanos árabes utilizaron a los funcionarios griegos y cristianos escogidos por Bizancio. 6. *Idiôtikos exedothi ti phrasei eis sunesin tôn Sarakinôn (Arethae archiepiscopi Caesariensis, Scripta minora)*, ed. L.G. Westerink, Leipzig, 1968, t. I, pág. 233, citado por N. Oikonomides, «L'Unilinguisme officiel de Constantinople byzantine du VIII^e au XII^e siècle», *Society, Culture and Politics in Byzantium*, op. cit., págs. 9-22. Es posible que Aretas (mediados del siglo IX-932/944), arzobispo de Cesarea (a partir de 902) y autor de una importante correspondencia y de textos panfletarios, redactara igualmente la célebre crónica de Monemvasía. 7. D. Jacquart señala que «si el califato omeya dio origen a una brillante civilización, la historia no ha conservado huellas de obras de ciencias en lengua árabe que daten de esa época» (*L'Épopée de la science arabe*, París, Gallimard, 2005, pág. 14); R. Le Coz habla de «balbuceos» (*Les Médecins nestoriens..., op. cit.*, pág. 79) y el autor Said al-Andalusí escribe en el siglo XI: «Los árabes, en los inicios del islam, no cultivaron más ciencia que la de su lengua y su ley coránica» (Said al-Andalusí, *Tabaqat al*

Umam/Livre des Catégories des Nations, trad. R. Blachère, París, Larose, 1935, pág. 98). **8.** Este término, que significa «prueba», designa la guerra que enfrentó a los partidarios de Alí y los de Muawiya tras el asesinato del Uthman en 656. El enfrentamiento duró hasta la muerte de Alí y el advenimiento de Muawiya como primer califa omeya en 661. **9.** A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, *op. cit.*, pág. 293. **10.** W. E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. **11.** A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, *op. cit.*, pág. 211. **12.** D. Jacquart, *L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, pág. 47. **13.** Referencias en M.-G. Balty-Guesdon, «Le *Bayt al-Hikma* de Bagdad», *Arabica*, 39, 1992, págs. 131-150, aquí pág. 134 nota 20. **14.** «Entró en relación con los emperadores de Bizancio, les ofreció ricos presentes y les rogó que le obsequiaran con los libros de filosofía que tenían en su poder. Estos emperadores le enviaron los de las obras de Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Euclides, Ptolomeo, etc. que poseían. Al-Mamun escogió entonces a algunos eméritos traductores y les encargó que tradujeran dichas obras dando lo mejor de sí mismos. Una vez hecha la traducción de la mejor manera posible, hizo que sus súbditos leyeran las traducciones y las estudiaran», Said al-Andalusí, *Tabaqat...*, *op. cit.*, págs. 100-103. Hoy se contempla con escepticismo la hipótesis de una difusión entre los súbditos de Al-Mamun de libros tan complejos. **15.** Said al-Andalusí, *Tabaqat...*, *op. cit.*, pág. 98. **16.** P. Benoît y F. Micheau consideran «ejemplar pero en absoluto aislada la política de Al-Mamun, seguida por numerosos califas, visires, emires, sultanes» («L'intermédiaire arabe», *op. cit.*, pág. 243). Sin embargo, en realidad el total no parece ser demasiado elevado. F. Micheau menciona a tres funcionarios, entre ellos el visir Muhammad ibn Abd al-Malik (muerto en 847), que encargaron a Hunayn ibn Ishaq algunas traducciones de tratados de medicina (F. Micheau, «Mécènes et médecins...», págs.173-176). **17.** F. Micheau, «Mécènes et médecins...», *op. cit.*, pág. 177. F. Micheau ha identifcado a la mayoría de estos peticionarios. Figuran entre ellos los más célebres médicos nestorianos del siglo IX: Salmawayh ibn Bunan, Yuhanna ibn Masawayh, Jibra'il ibn Bakhtîshu...; entre los persas, la autora menciona especialmente al poeta Yahya al-Munaggim (muerto en 888), zoroástrico convertido al Islam bajo la presión de Al-Mamun. **18.** Estos tres hermanos (Muhammad, Ahmad et Hasan) eran hijos de Musa ben Shakir, antiguo bandolero persa convertido en astrónomo y compañero de Al-Mamun. **19.** Los *Tópicos* forman parte de la *Lógica*. Véanse las cartas de Timoteo en R.J. Bidawid, *Les Lettres du patriarche nestorien Timothée I*[er], Roma, 1956, págs. 35 y 38. Hay que hacer oídos sordos a algunas anécdotas legendarias, difundidas por Al Qifti, Ibn Gulgul, Al-Nadim, que muestran a los califas preocupados por conseguir libros científicos que los empe-

radores bizantinos habían encerrado y guardado en secreto en los templos desde la conversion de Constantino en el siglo IV. Estos relatos tenían por objeto demostrar que el imperio abasí eclipsaba por su ciencia a un imperio griego en el que el cristianismo había ocultado todo saber. Al-Suyuti (1445-1505) presenta al persa Yahya ibn Halid ibn Barmak obteniendo del emperador bizantino los libros de filosofía, escondidos hasta entonces por miedo a que destruyeran la religión, y cuya difusión podía poner en peligro al Islam; pero, ¿qué podemos concluir con certeza de una fuente tan tardía (final del siglo XV...), pese a la reputación de su autor? **20.** Hunayn ibn Ishaq, *Risala ila Ali ibn Yahya*, *op. cit.*, págs. 33 y 47. **21.** Ibn Gulgul en sus *Tabaqat* observa también la decadencia que sufre Oriente a partir del califato de Al-Radi (934-940) y subraya que no hubo grandes médicos después de Al-Razi, y es que éste fue el primer gran medico musulmán. **22.** M.-G. Balty-Guesdon, «Al-Andalus et l'héritage grec d'après les Tabaqat al-Umam de Said al-Andalusi», en A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamalet M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, París/Lovaina, Institut du monde arabe/ Peeters, 1997, págs. 331-342, aquí pág. 342; sobre las cartas de Al-Andalus: M. Fierro, *Al-Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Aix-en-Provence, Edisud, 2001. **23.** Y. Eche, *Les Bibliothèques publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Âge*, Damasco, Institut français, 1967. Sobre el *Bayt al-Hikma* como lugar en el que reinaba la libertad de expresión: S.T. at-Takiri, «Bayt al-Hikma fi Bagdad...», *Al-Maurid*, 8, 1979, págs. 197-221; S. Diwahgi, *Bayt al-Hikma*, Mosul, 1972. El tema de una Casa de la Sabiduría como lugar de encuentro e intercambios entre diversas confesiones se reproduce sin someterse a crítica en numerosos manuales (por ejemplo, G. Peyronnet, *L'Islam et la civilisation islamique. VIIe-XIIIe siècles*, París, Armand Colin, 1992, págs. 283-285); en cambio, D. Jacquart ofrece una visión exacta: «El *Bayt al-Hikma* es también un lugar de discusión sobre la fe musulmana y su alcance político en el que se expresa la doctrina mutazilí» (*L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, pág. 16). **24.** Al-Nadim, *Kitab al-fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig, 1871. El *Fihrist* es una obra sorprendente, una especie de enciclopedia de los libros, que dedica las seis primeras partes a los textos islámicos (Corán, gramática, historia...) y los cuatro últimos a la literatura «extranjera al Islam» (filosofía, literatura cómica, historia de la religión y alquimia). **25.** M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, *op. cit.*, pág. 26. **26.** Said al-Andalusí, *Livre des catégories des nations*, *op. cit.*, pág. 103. **27.** R. Marchand, *Mahomet. Contre-enquête*, París, Éditions de l'Échiquier, 2006, pág. 306. **28.** M.-G. Balty-Guesdon, «Le *Bayt al-Hikma* de Bagdad», *op. cit.* Esta autora ha explotado a fondo las fuentes que hablan de esta «Casa de la Sabiduría»: la bibliografía del *Fihrist* de Al-Nadim, la *Ri-*

sala de Hunayn ibn Ishaq, las biografías de sabios como los *Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba* de Ibn Abi Usaybi'a (ed. N. Rida, Beirut, 1965), el *Ta'rih al-hukama* de Al-Qifti (ed. J. Lippert, Leipzig, 1903) o los *tabaqat* (biografías) más generales, como los *Wafayat al-a'yan* de Ibn Hallikân (ed. M. Abd al-Hamid, El Cairo, 1948-1949) o el *Mu'gam al-udaba* de Yaqut (ed. A.F. Rifa'i, El Cairo, 1936-1938). **29.** *Kitab al-Hayda*, ed. G. Saliba, Damasco, 1964, pág. 149. **30.** M.-G. Balty-Guesdon, «Le *Bayt al-Hikma* de Bagdad », *op. cit.*, pág. 137 (la autora da como fuentes de esta designación tanto a Ibn Gulgul, pág. 65, como a Ibn Abi Usaybi'a, pág. 262 y a Al-Qifti, pág. 171). **31.** *Ibid.*, pág. 137. E. O'Leary fue uno de los principales artifices de esta ficción (*How Greek Science passed to the Arabs*, Londres, 1949, pág. 166). Asimismo, Yuhanna ibn Masawayh nunca ofició a la cabeza de la Casa de la Sabiduría, pese a las afirmaciones hechas por M. Meyerhof en 1930 («Von Alexandrien nach Baghdad», *op. cit.*). G. Troupeau y J. Sournia ni siquiera mecionan el hecho en su artículo «Médecine arabe...», *op. cit.* **32.** Debate sobre la fecha de desaparición de la Casa de la Sabiduría en M.-G. Balty-Guesdon, «Le *Bayt al-Hikma*...», *op. cit.*, págs. 148-149. **33.** D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe*, *op. cit.*, págs. 155 -158. La gramática árabe no se construyó a partir de la lógica griega, véase G. Troupeau, «La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire arabe», *Arabica*, 28, 1981, págs. 242-250. **34.** S. Khalil, «Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'*i'râb* au XI[e] siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abu l-Qâsim», *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, t. XLIX, Beirut, 1975-1976, págs. 619-649. **35.** Ibn Jaldún, *Muqqadima*, VI, 4, trad. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, pág. 198. **36.** D. Jacquart, *L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, pág. 36; (*ibid*, pág. 47: «de manera general la filosofía y la ciencia árabes se construyeron para ajustarse al sentido de la revelación coránica»). **37.** *Encyclopédie de l'Islam*, *op. cit.*, t. III, págs. 1161-1162. **38.** Para designar el equivalente de nuestras ciencias, el Islam emplea el término *'ilm* seguido de un determinativo: *'ilm Al-handasa*, «la ciencia de la geometría», *'ilm al-tabi'a*, «la física» (D. Urvoy, *Les Penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, París, Albin Michel, 2003, pág. 26). **39.** La distinción la estableció claramente Khwârizmi Al-Kâtib (muerto en 997) en su libro *Las claves de las ciencias*. La retoma en el siglo XIV Ibn Jaldún (*Muqqadima*, en *Le livre des exemples*, trad. A. Cheddadi, París, Gallimard, 2002, VI, 9, pág. 851: «La base de todas las ciencias tradicionales está constituida, por una parte, por los datos de la ley religiosa, el Corán y la Sunna [...] y, por otra, por las ciencias conexas que nos permiten utilizarlas. Después vienen las ciencias de la lengua árabe, que es la lengua de la comunidad musulmana y aquella en la que el Corán fue revelado» (citado por K. Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, París,

Gallimard, 2006, pág. 53). **40.** Ésta es la razón por la que no coincido en este punto con D. Jacquart y F. Micheau, que, basándose en este versículo, consideran que «el Islam está desde sus orígenes dispuesto a enriquecerse con tradiciones extranjeras» (*La Médecine arabe…*, *op. cit.* pág. 32). **41.** Sura III, versículo 79: «No corresponde a un mortal, al que Dios ha dado su Libro, la Sabiduría y la profecía, decir después a los hombres: "Sed mis sirvientes y no los de Dios", sino que dirá: "Sed maestros, porque vosotros enseñáis el Libro que habéis estudiado"». **42.** J. Brunschwig y G. E. R. Lloyd (dir.), *Le Savoir grec…*, *op. cit.*, pág. 10. **43.** M. Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La* métis *des Grecs*, París, 1978. **44.** Lo más frecuente (sólo cuarenta y nueve apariciones) sobre este tema: ¿no comprendéis? Véase D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe…*, *op. cit.*, pág. 46. **45.** Todo ser humano nace musulmán: el mensaje coránico está inscrito en el corazón de cada hombre desde que viene al mundo. Así pues, Dios imprime en su corazón el «pacto eterno» (*al-mitaq*); véase A. Moussali, *La Croix et le Croissant. Le Christianisme face à l'islam*, París, Éditions de Paris, 1998, pág. 46. **46.** A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, págs. 114-115. **47.** M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, *op. cit.*, pág. 34. Véase D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe… op. cit.*, en concreto págs. 172-196 y 231-303. **48.** Algunos autores modernos ven también en ello una «tendencia a la verbosidad» que se ve atemperada por el recurso a los procedimientos jurídicos (señalado por D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe…*, *op. cit.*, pág. 174). **49.** A Moussali, *La Croix et le Croissant…*, *op. cit.*, pág. 46. **50.** Ibn Jaldún, *Muqqadima*, trad. A. Cheddadi, *op. cit.* **51.** Al-Bujari, *L'Authentique Tradition musulmane. Choix des hadiths*, trad. G. Bousquet, París, Fasquelle, 1964, 53-5, pág. 43. **52.** Ibn Jaldún, *Muqqadima*, *op. cit.*, VI, 26, págs. 970-971, citado por K. Pomian, *Ibn Khaldûn…*, *op. cit.*, pág. 55. **53.** Al-Ghazali, *Al-Munqidh*, Beirut, 1959, pág. 16. Todo mi agradecimiento a Djamel Manar por sus traducciones de los textos árabes. **54.** Cl. Gilliot, «La transmission des sciences religieuses», en J.-Cl. Garcin, *États, sociétés et cultures du monde musulman*, *op. cit.*, t. III, págs. 185-187. De hecho, la capacidad de los juristas de emitir opiniones «independientes» se mantiene, por razones prácticas evidentes, pero a condición de que se inscriban en la tradición de una de las cuatro escuelas de derecho existentes. **55.** Sobre esta adaptación, véanse los diferentes puntos de vista de A.I. Sabra, «The appropriation and subsequent naturalization of greek science in medieval islam», *History of Science*, 25, 1987, págs. 223-243; R. Rashed, «Transmission of greek scientific thought into arabic», *History of Science*, 27, 1989, págs. 199-209. **56.** D. Urvoy (*Histoire de la pensée arabe…*, *op. cit.*, pág. 240) considera que «los árabes cultivaron el sentimiento de alteridad con respecto a la lógica griega». **57.** R. Lemay, «Acquis de la tradition scientifique grecque con-

frontés aux réalités des civilisations médiévales: cas particulier de l'astrologie-cosmologie», en A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal y M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales...*, *op. cit.*, págs. 137-63, aquí pág. 142. **58.** D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, pág. 162 («Hace exactamente lo que el Estagirita contempla con horror, es decir, identificar la sustancia con la materia»). **59.** R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, pág. 74. **60.** D. Jacquart y F. Micheau, *La Médecine arabe...*, *op. cit.*, pág. 31. Sobre la «medicina del Profeta»: S. Ammar, «La médecine dans le Coran et dans la tradition du prophète Muhammad», en C. Vaudour (dir.), *À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, París, Institut du monde arabe, 1996. **61.** S. Ammar, *Médecins et médecine de l'islam*, París, Tougin, 1984, pág. 87. **62.** D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, pág. 338. «Los teólogos —escribe— recuperaron ideológicamente la enseñanza de una ciencia racional (*'ilm aqli*) bajo la forma de una ciencia tradicional (*'ilm naqli*)». **63.** De ahí el desarrollo de la trigonometría, a partir de los trabajos de los hindúes, y la confección de tablas astronómicas muy precisas en el siglo x. Ahora bien, los primeros observatorios astronómicos no aparecen hasta la segunda mitad del siglo XIII (observatorio de Maraga, en Azerbayán, edificado por orden del nieto de Gengis Kan y dotado de una biblioteca; por desgracia, las fuentes escritas son pobres y no conocemos el funcionamiento de esta institución). **64.** De los tratados de Masha'allah se han conservado varias traducciones latinas: el *De scientia motus orbis*, a cargo de Gerardo de Cremona, o la *Epistola de rebus eclipsium*, a cargo de Juan de Sevilla. En cambio, parece ser que no inventó el astrolabio, contrariamente a lo que en ocasiones se afirma (el tratado sobre el astrolabio, *De compositione astrolabii*, que se le atribuye, parece más reciente; véase P. Kunitzsch, «On the authenticity of the Treatise on the composition and the use of the astrolabe ascribed to Messahalla», *Archives internationales d'histoire des sciences*, 31, 1981, págs. 42-62); véase D. Pingree, «Masha'allah: greek, pahlavi, arabic and latin astrology», en A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal y M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales...*, *op. cit.*, págs. 123-135; D. Pingree, *The Astrological History of Masha'allah*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. **65.** R. Lemay, «Acquis de la tradition scientifique...», *op. cit.*, pág. 154. **66.** Aparecen muchísimas denuncias contra la creencia en la influencia de los astros sobre el destino en los textos de los teólogos de la Edad Media, incluso en autores de menor importancia como Hildegarda de Bingen (1098-1179). **67.** Se basa para ello en el tema galénico de los «días críticos», pero atribuyéndole una extensión desmesurada. **68.** En este sentido, R. Lemay concluye su estudio afirmando que el mundo musulmán no es el heredero del «vuelo libre» del espíritu griego «que se enfrenta con la naturaleza y el cosmos» («Acquis de la tradition scientifique...», *op. cit.*,

pág. 163). **69.** No obstante, el mito del *Bayt al-Hikma* y la importancia de la cultura nestoriana animan a muchos autores a defender la tesis de un «triunfo de la razón» y de una gran influencia del pensamiento aristotélico en tierra del islam, al menos hasta el contraataque lanzado por Al-Ghazali a comienzos del siglo XI (véase por último S.Kh. Samir, «La transmission du savoir de Byzance à Bagdad», *op. cit.*, especialmente pág. 130). **70.** Véase P. Lory, «Les courants minoritaires en islam», P. Lory y H. Bellosta, «Philosophes et savants», y D. Gril, «Spiritualités», en J.-Cl. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman*, III, *op. cit.*, pág. 201 y ss. **71.** Sobre la difusión de Aristóteles y sus límites, véase F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition*, Nueva York, New York University Press, 1968, sobre todo págs. 57-134. **72.** A excepción de Ibn Bagga (Avempace, 1080-1138), sorprendentemente alejado del Corán, que amplió la filosofía de Al-Farabi e influyó a Averroes. **73.** Véase D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, págs. 292-293. **74.** El término «bello modelo» está tomado del propio Corán (sura XXXIII, 21). **75.** A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's «Metaphysics» in Avicenna's «Kitab al-Sifa'». A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden, Brill, 2006; J. Jolivet y R. Rashed (dir.), *Études sur Avicenne*, París, Les Belles Lettres, 1984; M.-Th. D'Alverny, *Avicenne en Occident*, París, Vrin, 1993; R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2003, VIII. **76.** R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, págs. 89-90. **77.** Véanse los estudios de ese excelente conocedor del islam que era el padre A. Moussali, *Al-Ghazali. De l'amour de Dieu*, Argel, 1986, reed. París, En Nour, 1995, y *Al-Ghazali. Crainte et espoir*, Argel, 1994, reed. París, En Nour, 2004. **78.** Su obra más importante es *La vivificación de las ciencias religiosas*, guía práctica de los vicios, las virtudes y los usos cotidianos. **79.** Véase F. Griffel, *Die Entwicklung zu Al-Gazalis Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden, Brill, 2000. **80.** R. Lemay, «Acquis de la tradition scientifique...», *op. cit.*, pág. 143. **81.** Ibn Jaldún, *Muqqadima*, *op. cit.*, VI, 18, págs. 944 y 946; VI, 30, pág. 1034 («Su nocividad para la religión es grande»). **82.** *Ibid.*, VI, 30, pág. 1038 (citado por K. Pomian, *Ibn Khaldûn...*, *op. cit.*, pág. 53. Véase en concreto págs. 44-60: «Mahomet et Aristote»). **83.** Sobre estas «preguntas sicilianas», véase W. Stürner, *Friedrich II*, t. II: *Der Kaiser, 1220-1250*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, págs. 390-396. El texto de las preguntas de Federico II acompañado de la respuesta de Ibn Sabín se encuentra en un manuscrito del siglo XIV conservado en Oxford (Bodleian Library, Hunt 534, ff. 298-346); véase A. F. Mehren, «Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabin Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen», *Journal asiatique*, 7ª serie, 14, 1879, pág. 341-454. Es probable que las preguntas de Fe-

derico II derivaran, al menos en parte, del conocimiento de las tesis de Alejandro de Afrodisias (muerto en 211), que negaba la inmortalidad del alma y cuyo libro, *De intellectu et intellecto*, acababa de ser traducido por Gerardo de Cremona. **84.** «Éste es el principal problema de la *falsafa* [...]: la transformación de un principio de intelegibilidad de lo real en un mecanismo de explicación de la aparición del ser a partir del no-ser» (D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, pág. 239). **85.** Véase el artículo fundamental sobre el mutazilismo en la *Encyclopédie de l'islam*, *op. cit.*, t. VII, págs. 785-795. Introducción al mutazilismo en H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1986, págs. 155-164; M. Chebel, *L'Islam et la raison*, *op. cit.*, págs. 36-58; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, págs. 174-191. Véase además A. Nader, *Le Système philosophique des mu'tazila*, Beirut, 1956; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, París, Vrin, 1972; J. van Ess, «Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme», *Revue des études islamiques*, 1978-1979; M. Bernand, *Le Problème de la connaissance d'après le Mughnî*, Argel, 1982. **86.** Especialmente con las figuras de Wasil ibn Ata (muerto en 748) y su coetáneo Amr ben Ubayd (muerto en 761). **87.** Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, París, 1986, pág. 178. Véase D. Steigerwald, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Québec, Presses de l'universite Laval, 1997. **88.** Sus promotores fueron Ghaylan al-Dinashqi (muerto en 728) y Yunusal Unwari: *Encyclopédie de l'islam*, *op. cit.*, t. IV, págs. 384-388. **89.** La única fuente que habla de la historia de los grandes mutazilíes, perteneciente al extendido género de los *tabaqat*, los *Tabaqat al-mu'tazila*, clasifica a Abd al-Jabbar en la undécima y penúltima clase de los mutazilíes (véase G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, París, Vrin, 1974). **90.** Ibn Murtada, *Tabaqat al-mu'tazila*, El Cairo, 1972, pág. 118. **91.** Los mutazilíes fueron objeto de una *damnatio memoriae* de tal magnitud que gran parte de sus obras desaparecieron. El *Mughnî* no fue encontrado hasta 1951, y aun así, de sus veinte volúmenes, sólo han sobrevivido catorce. El conjunto fue publicado en El Cairo entre 1960 y 1969. La calidad de la edición es mediocre en opinión de A. Badawi (*Histoire de la philosophie en Islam*, *op. cit.*, 204; véase también *id.*, *Al-akhlaq al-nazariyya*, Beirut, 1985). **92.** Sura XIII, 39: «Dios borra o confirma lo que quiere. La Madre del Libro se encuentra junto a él»; sura XLIII, 3-4: «¡Por el Libro claro! ¡Sí, hemos hecho de él un Corán árabe! ¡Tal vez lo comprendáis! ¡Existe junto a nosotros, sublime y sabio, en la Madre del Libro!». **93.** *Mughni*, IV, pág. 241. **94.** A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, *op. cit.*, pág. 254. **95.** C. Bouamrane, *Le Problème de la liberté dans la pensée musulmane*, París, Vrin, 1978, pág. 55. **96.** D. Urvoy, *Histoire de la pénsee arabe...*, *op. cit.*, pág. 188. **97.** *Mughni*, *op. cit.*, V, pág. 179. Sin embargo, en la escuela mutazilí existe la idea de ley moral natural, indepen-

diente de toda revelación, que sólo la razón permite conocer. Éste es, tal vez, el medio por el que los mutazilíes se alejan del Islam. Pero hemos de ser prudentes, ya que el Islam se presenta de todas formas como una religión natural y revelada a la vez, o más bien como la revelación de una verdad natural: por eso todo hombre nace musulmán y su identidad es «naturalmente» musulmana, y por eso eventualmente el azar lo hace nacer en un entorno cristiano o judío. Véase a este respecto A. Besançon, *Trois Tentations dans l'Église*, París, Perrin, 2002, o el padre J. Jomier, *Pour connaître l'islam*, París, Cerf, 2001. **98.** Ésta será también la postura de Al-Amiri (muerto en 992) en su *Exposition des mérites de l'islam* (ed. A. Gurab, El Cairo, 1967). **99.** «Todo lo que el Corán ha citado sobre la cuestión de la unicidad y la justicia afirma lo que está en las evidencias de la razón», *Mughni*, *op. cit.*, V, pág. 174. **100.** D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, París, Flammarion, 2001, pág. 142. **101.** Véase el título dado a la publicación del coloquio internacional en conmemoración del octavo centenario de la muerte del jurista-filósofo (1998): R.G. Khoury (ed.), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002. **102.** R. Brague, «Le jihâd des philosophes», en A.-M. Delcambre y J. Boshard, *Enquêtes sur l'islam*, París, Desclée de Brouwer, 2004, pág. 247. **103.** Véase *Jihad in Medieval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes' Bidayat Al-Mudjthid*, Leiden, 1977, págs. 9-25. Entre los muchos versículos coránicos —al menos 257— que apelan a la guerra, sura II, 190: «Combatid en el camino de Dios a quienes luchan contra vosotros. No seáis transgresores; Dios no ama a los transgresores»; sura LXI, 11: «Creeréis en Dios y en su Profeta; combatiréis en el camino de Dios con vuestros bienes y vuestras personas». El propio Averroes escribe: «Es obligatorio matar a los heterodoxos» (extraído de la *Incoherencia de la incoherencia*, XVII, «Questions physiques», I, § 17; trad. R Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, pág. 293). **104.** Aquí hemos de entender por razón la aptitud del intelecto para construir argumentaciones lógicas. De hecho, las operaciones cognoscitivas realizadas por Averroes derivan de la lógica aristotélica (razonamiento por analogía o por deducción). Sobre la importancia de su formación médica en su filosofía: F. Sanagustin, «Le statut de la raison dans le *Kitab al-kulliyyat fil-tibb*», en R. G. Khoury (dir.), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, *op. cit.*, págs. 147-156. **105.** «Averroes no trató de liberar al espíritu humano de la influencia de la fe; quiso liberar el pensamiento musulmán de una doble influencia: la del juridismo demasiado estrecho nacido de un malikismo endurecido y la de una teología falsamente especulativa cuya argumentación no es, a sus ojos, más que dialéctica o retórica y que perjudica más que beneficiar a la fe verdadera» (R. Arnaldez, «Averroès», en *Multiple Averroès*, París, Les Belles Lettres, 1978, págs. 13-21, aquí

pág. 14). **106.** Averroes, *Discurso decisivo*, trad. M. Geoffroy, París, Flammarion, «GF», 1996, págs. 119-121. **107.** *Ibid.* **108.** D. Urvoy, *Averroès...*, *op.cit.*, pág. 141. D. Urvoy no excluye en Averrores cierta «marrullería» (pág. 137): critica el *kalam* en sus escritos puramente aristotélicos pero filtra no obstante su filosofía bajo la forma del *kalam* (hasta el punto de engendrar ese «monstruo ideológico», según la fórmula de D. Urvoy, *ibid.*, pág. 138: un «*kalam* filosófico»). **109.** Véase la conclusión de su *Discurso decisivo*: «Dios apeló a la multitud al conocimiento de Dios —alabado sea— por una vía intermedia que se sitúa por encima del bajo nivel del conformismo imitativo pero por debajo de la erística de los teólogos dialécticos; y señaló a la élite la necesidad de comprometerse radicalmente en el examen racional de la Fuente de la Revelación» (citado por D. Urvoy, *Averroès...*, *op. cit.*, pág. 59). ¿Pide algo Averroes que no sea creer con inteligencia? **110.** D. Urvoy, *Les Penseurs libres...*, *op. cit.* **111.** Las reflexiones sobre estos temas las presenta D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, especialmente págs. 172-196 y 272-303. **112.** M. Chebel, *L'Islam et la raison*, *op. cit.*, pág. 10. **113.** Es lo que llama humorísticamente la «paradoja del librero», (*Les Penseurs libres...*, pág. 8), al constatar que en las librerías de viejo encontramos multitud de obras pías, conformes a la enseñanza de la Iglesia, debidas a autores muy variopintos y casi todas ellas olvidadas por historiadores o filósofos del siglo XX que se decantaron por el reducido número de representantes de las Luces. **114.** D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, pág. 248. **115.** *Id.*, *Les Penseurs libres...*, París, 1998, pág. 12. Sobre Al-Muhasibi, véase *id.*, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, págs. 194-195. **116.** *Ibid.*, pág. 278. **117.** *Ibid.*, pág. 316. Además, a menudo se confundía a Sócrates con Diógenes o Hipócrates. **118.** D. Urvoy es menos categórico a este respecto y concluye que las tendencias mayoritarias en el seno del Islam produjeron el mismo efecto que el que se atribuía a los astros: *inclinant, sed non necessitant* (*Les Penseurs libres...*, *op. cit.*, pág. 224). Este tema recuerda la broma de M. Audiard: «Hay peces voladores, pero ésa no es la ley del género». **119.** Tal vez sólo circularan algunos fragmentos. Véase R. Brague, «Note sur la traduction arabe de la *Politique* d'Aristote. Derechef, qu'elle n'existe pas», en P. Aubenque (dir.), *Aristote politique. Études sur la politique d'Aristote*, París, PUP, 1993, págs. 422-423. **120.** Véase su *Al-akham s-sultaniyya* («Las prescripciones del ejercicio del poder»). **121.** A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, pág. 109. **122.** G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, París, PUP, 1942-1948, reed. Lovaina, Nauwelaerts, 1956-1963. **123.** «El mundo, dice Aristóteles (*Metafísica*, XII) no se quiere ver mal gobernado, y pluralidad de príncipes o principados es cosa mala: unus ergo princeps», J. Gerson, *Vivat rex. Pour la réforme du royaume*, vol. VII/2, en P. Glorieux (dir.), *L'Œuvre*

française, *Œuvres complètes*, t. VII, París, Desclée de Brouwer, 1968, § 398, págs. 1.137-1.139. **124.** Eso no es lo que se dice experimentar o acoger la influencia del pensamiento griego (véase D. Urvoy, *Pensers d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères, fin XI^e-début XIII^e siècles*, Toulouse, CNRS, 1990, pág. 173). **125.** A Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, pág. 21. **126.** A.-M. Delcambre, «La loi (*chari'a*) et le droit (*fiqh*) en Islam», en A.-M. Delcambre y J. Boshard (dir.), *Enquêtes sur l'islam*, *op. cit.*, pág. 87. Sobre el derecho musulmán: J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, París, Maisonneuve et Larose, 1983; H. de Wael, *Le Droit musulman*, París, CHEAM, 1989; A-M. Delcambre, *L'Islam des interdits*, *op. cit.* **127.** H. de Wael lo comenta en estos términos: «Nunca otra civilización ha atribuido al derecho una dignidad semejante... La voluntad de este sistema es inscribir el derecho en su totalidad en el marco de lo absoluto» (*Le Droit musulman*, citado por A.-M. Delcambre, *Enquêtes sur l'islam*, *op. cit.*, pág. 88). **128.** A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, pág. 37. **129.** R. Folz, *L'Idée d'empire en Occident*, París, 1953. Sobre «la invención de lo político» en las comunas italianas: E. Crouzet-Pavan, *Enfers et Paradis. L'Italie de Dante et Giotto*, París, Albin Michel, 2001, en particular págs. 163-204. **130.** D. Urvoy (*Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, pág. 157) señala que el mundo musulmán no adoptó totalmente la técnica del razonamiento griego, en concreto la del silogismo de tres términos, que asocia un predicado a un sujeto, y que en su lugar se decantó, en el terreno religioso, por el antiguo modo de razonamiento con dos términos, en el que se pasa del primero al segundo a través de una «causa». **131.** A. Guerreau-Jalabert, «Le temps des créations (XI^e-XIII^e sièecles)», en J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert y M. Sot (dir.), *Le Moyen Âge*, en J.-P. Rioux y J.-F. Sirinelli (dir.), *Histoire culturelle de la France*, t. I, París, Seuil, 1997, pág. 168. **132.** D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, pág. 152. **133.** R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, pág. 194. **134.** Salvo en el caso de algunos pensadores mutazilíes, eso sí, marginales, como Abu Hasim (889-933). Véase D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, págs. 249-254.

V. PROBLEMAS DE CIVILIZACIÓN EN LA EDAD MEDIA

1. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, pág. 254. **2.** Véase la traducción parcial de V. Monteil del *Libro de la India*, Arles/ París, Sindbad/Actes Sud/Unesco, 1996. **3.** Es posible que hubiera traducciones al siríaco; A. Djebbar señala que si acaso hubo traducciones al árabe, algo que no está probado, «no tuvieron ninguna posteridad en la historia de la literatura árabe». El mismo autor añade

que en el mundo islámico «no se interesaron por la literatura griega y menos aún por el drama o la comedia» (A. Djebbar, «Universalité et localité...», *op. cit.*). 4. Sobre la alteridad de las religiones cristiana y musulmana, véase A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, págs. 17-38 y J. Jomier, *Pour connaître l'islam*, *op. cit.*, *passim*. 5. Podemos comparar dos pasajes célebres, reproducidos en multitud de ocasiones: «Pero los escribas y los fariseos llevan a una mujer sorprendida en acto de adulterio y, colocándola en el centro, dicen a Jesús: "Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante delito de adulterio. Y en la Ley, Moisés nos prescribió que lapidásemos a esas mujeres. Y tú, ¿qué dices?". Decían esto para ponerlo a prueba, con el fin de tener razones para acusarlo. Pero Jesús, agachándose, se puso a escribir con el dedo en el suelo. Como persistían en interrogarle, se irguió y les dijo: "¡El que esté libre de pecado que tire la primera piedra!". Y agachándose de nuevo, siguió escribiendo en el suelo. Mas ellos, al oír aquello, se fueron uno a uno, empezando por los más viejos; y lo dejaron solo, con la mujer todavía en el centro. Entonces, irguiéndose, Jesús le dijo: "Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado?". Y ella dijo: "Nadie, Señor". Entonces Jesús dijo: "Yo tampoco te condeno. Vete, y no peques más"». Juan, 8, 3-11). Y: «Abu Horeira y Seid ben Khalid dijeron : "Mientras estábamos con el Profeta (bendición y salvación para él), un hombre se levantó y dijo: "Yo te conjuro, en el nombre de Dios, decide entre nosotros según el Libro de Dios". Su adversario, más experto en derecho, dijo a su vez: "Decide entre nosotros según el Libro de Dios, y autorízame a hablar el primero". "Háblale", respondió en Profeta. "Mi hijo estaba al servicio de este hombre y cometió el crimen de *zina* (adulterio) con su mujer; yo redimí entonces la falta de mi hijo por medio de cien corderos y un esclavo negro. Después un hombre de ciencia al que consulté me informó de que mi hijo había sufrido cien latigazos y un exilio de un año, y que la mujer debía ser lapidada". "Por Aquel que tiene mi alma en la mano —respondió el Santo Profeta—, voy a decidir entre vosotros según el Libro de Dios (glorificado sea); los cien corderos y el esclavo serán devueltos a tu hijo, que recibirá cien latigazos y será exiliado durante un año. Tú, oh, Onaïs, ve a buscar a la mujer de este hombre y, si confiesa, lapídala". Onaïs fue donde estaba la mujer y, como confesó, la hizo lapidar». (Al-Bujari, *L'Authentique Tradition musulmane*, *op. cit.*, 86-30, pág. 265). 6. F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, pág. 101. 7. Así, S. Kh. Samir («La transmission du savoir de Byzance à Bagdad», *op. cit.*, pág. 132) otorga la primicia a la arabidad al hablar de una sola civilización, mezclando cristianos, musulmanes, judíos y sabeos, «supervisada por el imperio musulmán». ¿Puede reducirse la presencia del Islam a esta dominación política de tipo «imperial»? El vigor de la religión islámica parece poner de manifiesto una influencia más pro-

funda. 8. Hoy en día, ante la presencia de decenas de millones de musulmanes en Europa, los juristas islámicos, especialmente los vinculados a los Hermanos Musulmanes, han desarrollado una noción nueva, la de «territorio de la predicación», *Dar ad-Da'wa*, que podríamos traducir como «tierra de misión»: allí donde los musulmanes son minoritarios pero suficientemente numerosos, su deber es vivir según la ley islámica. Poniendo como ejemplo la excelencia de los preceptos coránicos, convencerán a sus vecinos de que la conversión al Islam es la mejor opción ofrecida a todo ser humano; entre tanto, deberán poder aplicarse algunas reglas de la *sharia*. 9. F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, pág. 107. 10. Ni siquiera hay, tampoco hoy en día, una «cocina mediterránea»: la cocina griega no es la cocina del Magreb, que, a su vez, tampoco es la del Levante mediterráneo. Sería lo mismo que decir que hay una cocina «lotaringia» y asimilar la *choucroute* alsaciana a la sopa de coles de Lorena. 11. H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruselas, 1937, reimp. París, PUF, 2005. H. Pirenne resumió su tesis en una famosa fórmula: «Sin Mahoma, Carlomagno es inconcebible». 12. Para una síntesis historiográfica y una nueva perspectiva: R. Hodges y D. Whitehouse, *Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe*, París, CNRS, 1996 (1ª edición inglesa, 1983). 13. R. Hodges y D. Whitehouse hablan de reducción a un nivel cuasi «prehistórico» de las relaciones intramediterráneas entre el comienzo del siglo VII y mediados del IX (*ibid.*, pág. 81). 14. E incluso más lejos: en Helgö, Suecia, se ha descubierto un buda de bronce llegado desde Cachemira. 15. Remi Brague afirma incluso que «Europa es el anti-Mediterráneo» (*Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, pág. 241). 16. M. Detienne, *Comment être autochtone*, París, Seuil, 2003. Dirigiéndose de manera ficticia a un interlocutor que está levantando acta de su autoctonía, escribe: «Vaya, ¿usted es...?, ¿y cómo le ha sucedido?, ¿una hermosa mañana?, ¿con buen tiempo?, ¡ah!, ¿de nacimiento?, ¡diablos!» (pág. 9). La posición adoptada lleva a M. Detienne a emitir juicios discutibles, especialmente cuando critica el nacionalismo de M. Barres: habla de «colonización» a propósito de la incorporación de la Lorena a Francia en 1766: «"Incorporación" de la Lorena en 1766. Ocupan, incorporan, colonizan, saquean, matan». Aceptar esto significaría admitir que los habitantes de la Lorena —francófonos, y no germanoparlantes— eran extranjeros para Francia, y ésa fue la opinión de quienes, en 1940, consideraron que esa población, por ser *Volksdeutsch*, debía ser anexionada al Tercer Reich. La incorporación de 1766 no se vio seguida de los crímenes aquí denunciados. 17. M. Detienne, *Les Grecs et nous*, París, Perrin, 2005. Su toma de posición es en parte una reacción contra la organización de un coloquio de historiadores por parte del Frente Nacional en 1997: «Los historiadores reunidos por Le Pen citan con todas sus fuerzas a Platón y Aristóteles,

nuestros griegos, sin saber que el fundador del liceo era un meteco, en el sentido griego. Y reproducen con entusiasmo los lugares comunes del humanismo de nuestras y nuestros academicistas de servicio» (pág. 17). **18.** *Ibid.* **19.** M. Detienne menciona el caso de los ochollo de los montes Garno, en Etiopía (*ibid.*, pág. 147). **20.** *Ibid.*, pág. 148. **21.** J. Brunschwig y G. E. R. Lloyd, *Le Savoir grec...*, *op. cit.*, pág. 21. **22.** «Los textos griegos inauguran y alimentan por acción directa, influencia difusa, reacción polémica, relectura y reinterpretación, toda la tradición del pensamiento occidental» (*ibid.*, pág. 17). **23.** N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge, *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Pyrgos, Alexandria Publications, 2002. **24.** «Casi todos los valores imaginados hace veinticinco siglos por los griegos, esas grandes ideas que hacen del hombre la medida de todas las cosas, que fundamentan nuestra civilización y que alimentan la inmensa corriente del humanismo europeo, con la fuente judía y cristiana, son valores que yo llamaría políticos, en el sentido de que se encarnan en la democracia», J. de Romilly, *Les Cahiers de Science et vie*, 97, febrero de 2007, pág. 113. ¿Por qué aplicarles el epíteto de «conservadores»? Y si lo fueran, ¿deberíamos rechazarlos? Al abolirlos, nos arriesgaríamos a verlos sustituidos rápidamente por sus contrarios... **25.** El espacio público sí existe: es el espacio abierto a todos, donde todo el mundo puede presentarse (eso sí, con la notable excepción de las mujeres y los esclavos), a diferencia de los espacios privados, cuyo acceso no está permitido más que a aquellos a los que el dueño ha dado autorización. **26.** Véanse en este mismo sentido las observaciones de J. Brunschwig y G. E. R. Lloyd, *Le Savoir grec...*, *op. cit.*, págs. 18-19. **27.** Así lo explica M. Sartre (*Histoires grecques*, París, Seuil, 2006, págs. 449-450): «No seamos ingenuos: no habría nada más absurdo, en nombre de no sé qué concepción políticamente correcta, que colocar todas las culturas, todas las civilizaciones antiguas, en el mismo plano. No se trata de emitir un juicio de valor [...] pero hemos de constatar que la atracción ejercida por unas y por otras difiere [...]. Se impone la evidencia de que, durante mil años, o casi, la cultura griega ha sido considerada, en todo el Mediterráneo y mucho más allá, como la cultura de referencia, la que había que adquirir para parecer moderno». **28.** M. Detienne, *Les Grecs et nous*, *op. cit.*, pág. 89. **29.** *Ibid.* Es difícil asimilar identidad y esencia: estas dos palabras no abarcan la misma realidad. **30.** H. Corbin recordaba que «si un buen número de obras de Averroes ha llegado hasta nosotros se lo debemos a los filósofos judíos. Las copias árabes fueron siempre muy escasas, pues el ensañamiento con el que los almohades hostigaron a la filosofía y a los filósofos impidió su multiplicación» (*Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, pág. 338). **31.** P. Guichard y Ph. Sénac, *Les Relations des pays d'Islam avec le monde latin. Milieu X^e-milieu XIII^e*

siècle, París, SEDES, 2000, pág. 274. **32.** Adelardo de Bath, *Quaestiones naturales*. **33.** D. Jacquart, «La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire médical du latin médiéval: l'effort linguistique de Simon de Gênes», en M. Groult *et al.* (dir.), *Transfert de vocabulaire dans les sciences. Histoire du vocabulaire scientifique*, París, CNRS, 1988, págs. 277-290. **34.** M.-Th. D'Alverny, «Les traductions d'Aristote...», *op. cit.*, especialmente págs. 131-132. **35.** *Ibid.*, págs. 138-142. **36.** R. Lemay, «Fautes et contresens dans les traductions arabo-latines médiévales: *l'Introductorium in astronomiam* d'Abou Ma'shar de Balkh», *Revue de synthèse*, 89, 1968, págs. 101-124. **37.** *Ibid.*, págs. 113-114. **38.** L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus*, 4/1-4, Leiden, 1968, págs. LI-LV. **39.** Véase el único manuscrito conservado: París, BnF, Ms lat. 14700. **40.** París, BnF, Ms árabes, 2346 (fondo antiguo 88²A). **41.** Véase L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus*, 4/1-4, *op. cit.*, págs. LI y sobre todo LV. **42.** Véanse los detalles de esta confrontación y las inexactitudes del texto árabe en L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora. Translationes Iacobi..., Aristoteles latinus*, 411-4, *op. cit.*, págs. LII-LXI. **43.** *Ibid.*, págs. LXXIII y LXXIV. **44.** *Ibid.*, pág. LXXV. **45.** F. Micheau, «Mécènes et médecins...», *op. cit.*, págs. 158 y 178. **46.** La primera mención de las cifras indias se encuentra en una de las obras matemáticas de Severo Sebokt en el siglo VII (D. Jacquart, *L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, pág. 35). **47.** En la segunda mitad del siglo XI, un aristócrata bizantino de segunda fila como Eustaquio Boilas poseía en su biblioteca las *Historias persas* (P. Lemerle, *Cinq Études sur le XIe siècle byzartin*, París, CNRS, 1977, pág. 25: *ta Persika kai diaphora*). **48.** A. Pellegrin, «Le complexe de supériorité, un aspect psychologique de l'Islam», *En Terre d'Islam*, 1940, págs. 91-97. B. Lewis (*Comment l'islam a découvert l'Europe*, París, Gallimard, 1984) ha demostrado la indiferencia de los musulmanes con respecto a Europa y su civilización. La obra de Idrisi (siglo XII), que se presenta como una extensa guía compuesta de fichas descriptivas, itinerarios y descripciones, no deja entrever una gran curiosidad intelectual (Al-Idrisi, *La première géographie de l'Occident*, ed. H. Bresc y A. Nef, París, Flammarion, «GF», 1999). Hemos de señalar que Idrisi recopiló un gran número de cartas y fichas redactadas por el almirantazgo de los reyes normandos de Sicilia. **49.** F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, pág. 95. **50.** *Ibid.*, pág. 101. **51.** «Es a ese período antiguo al que la conciencia musulmana se obstinará en volver para retornar a la buena Vía *(al-huda)* trazada por Dios», M. Arkoun, «Comment lire le Coran », prefacio a la traducción de Kasimirski, *Coran*, París, Gallimard, 1970, págs. 11-36, aquí pág. 21. **52.** Aparte de una disputa polémica que al parecer tuvo lugar en Bagdad en el siglo IX (pero que tal vez no sea más que una leyenda forjada por un piadoso musulmán para alertar contra los cristianos) y de las preguntas planteadas por Fede-

rico II al jurista Ibn Sabín, nada. Por lo demás, encontramos obras de ficción que presentan diálogos imaginarios, redactados con fines apologéticos o polémicos (véase R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, págs. 257-259). Se convendrá conmigo en que, para los siete u ocho siglos que durará en la Edad Media la confrontación entre el Islam y el cristianismo, es bastante poca cosa. **53.** Sura III, 110. **54.** Véanse las observaciones de A. al-Azmeh, «Mortel enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalusies eyes», en S.Kh. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992. **55.** Sura V, 116: «Dios dice: "¡Oh, Jesús, hijo de María! ¿Eres tú el que dijo a los hombres: Tomadnos, a mí y a mi madre, por dos divinidades, por debajo de Dios?" Jesús dice: "¡Gloria a ti! No me corresponde a mí declarar lo que no tengo derecho a decir. Lo habrías sabido, si lo hubiera dicho. Tú, en verdad, conoces perfectamente los misterios incomunicables"». Y el versículo siguiente (V, 117): «No les dije más que lo que me ordenaste decir: "¡Adorad a Dios, mi Señor y vuestro Señor!"». **56.** Sura II, 146: «Aquellos a quienes hemos dado el libro lo conocen, igual que conocen a sus propios hijos. Varios de ellos, sin embargo, ocultan la Verdad aunque la conocen»; sura V, 13: «Pero ellos [los judíos] rompieron su alianza, nosotros los maldijimos y endurecimos sus corazones. Ellos alteran el sentido de las palabras reveladas; olvidan una parte de lo que les fue recordado»; sura V, 14: «Entre aquellos que dicen: "Somos cristianos, hemos aceptado la alianza", algunos han olvidado una parte de lo que les fue recordado. [...] ¡Oh, gentes del Libro! Nuestro Profeta ha venido hasta vosotros. Os explica una gran parte del Libro, que vosotros ocultabais. Él abroga una gran parte». **57.** Sobre la acusación de *tahrif*: I. Di Matteo, «Il Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani», *Bessarione*, 38, 1922, págs. 64-111 y 223-260; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, pág. 203. Pero hemos de señalar que Teodoro Abu Qurra, obispo de Harrán, se hace eco de esta acusación de falsificación de los Evangelios en uno de sus *Opúsculos*, escrito en griego, antes de 820/825, fecha de su muerte (*Opúsculo*, 19, PG, 97, col. 1544C-1545A). **58.** Sura LXI, 6: «¡Oh, hijo de Israel! Yo soy, en verdad, el Profeta de Dios enviado a vosotros para confirmar lo que, de la Torá, existía antes de mí; para anunciaros la buena nueva de un Profeta que vendrá después de mí y cuyo nombre será Ahmad». Este versículo remite al anuncio del Paráclito (Juan 14,26): D. Masson (*Coran*, París, Gallimard, 1967, pág. 692, nota 2) lo explica por una confusión entre los términos griegos *parakletos*, «defensor, ayudante, protector», y *periklutos*, que significa «ilustre» y que el árabe traduce como *'Ahmâd* «el muy glorioso». **59.** R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, París, Cerf, 1992; A.-Th. Khoury, *Jean Damascène et l'islam*, Würzburg, Oros Verlag, 1994; R. Giei y A.-Th. Khoury, *Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*,

Würzburg, Oros Verlag, 1995. **60.** Sura IX, 30. **61.** I.S. Allouche, «Un traité de polémique christiano-musulmane...», *op. cit.* Al-Jahiz deplora que los cristianos hayan abandonado la indumentaria distintiva del estatuto de *dhimmi* y se atrevan incluso a «devolver las injurias y los golpes». Véase la traducción del discurso de Ibn Hazm a cargo de G. Troupeau, en A.-M. Delcambre y J. Boshard (dir.), *Enquêtes sur l'islam*, *op. cit.*, págs. 198-210. **62.** «El desprecio de los musulmanes por los dhimmis no fue ajeno a la segregación en las ciudades, en las que cada grupo religioso ocupaba su barrio», señala R. Mantran (*L'Expansion musulmane*, *op. cit.*, pág. 264). **63.** Las procesiones y los entierros fueron a menudo fuente de disturbios populares anticristianos que terminaban en actos de pillaje y agresiones contra las personas. **64.** Sobre los orígenes de este estatuto, véase A.-M. Eddé, F. Micheau y C. Picard, *Les Communautés chrétiennes en pays d'Islam*, París, SEDES, 1997. **65.** Sobre el estatuto de los dhimmis, véase G. Troupeau, en A. Vauchez *et al.* (dir.), *Histoire du christianisme*, t. IV, *op. cit.*, págs. 376-382; A. Fattal, *Le Statut légal des non musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1959; Bat Ye'ôr, *Les Chrétientés d'Orient entre «jihâd» et dhimittude. VII^e-XX^e siècle*, París, Cerf, 1991; *id.*, *Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste*, París, Berg International, 1994. **66.** Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, París, Aubier, 1983, pág. 20. **67.** M. Fierro, *Al-Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Aix-en-Provence, Édisud, 2001, pág. 12. **68.** J. Soustelle, *Les Quatre Soleils*, París, Plon, «Terre Humaine», 1967. A menudo los historiadores tienen que tomar prestado de los etnólogos algunos elementos de reflexión en torno a la noción de civilización; véase M. Mauss, «Civilisation, éléments et formes», *Première Semaine internationale de synthèse*, París, 1929, págs. 81-108. **69.** J. Soustelle, *Les Quatre Soleils*, *op. cit.*, pág. 227. **70.** Véase en este sentido A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, París, Téraèdre, 2004. **71.** J.-M. Abd el-Jalil, *L'islam et nous*, París, Cerf, 1981. **72.** Lucas 6, 5. **73.** F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, pág. 101. **74.** Al-Sadjassi, *Farayêd os-soluk*, terminado en 1213, f. 214a, citado por Ch.-H. de Fouchecour, «Trois sages d'Iran face aux folies du destin», en G. Gadoffre (dir.), *Les Sagesses du monde*, París, Éditions universitaires, 1991, págs. 117-126.

CONCLUSIÓN. EL SOL APOLO ILUMINA OCCIDENTE

1. Apolo es un dios de origen griego (no anatolio), como ha demostrado M. Egetmeyer, «Lumière sur les loups d'Apollon», «Les sanctuaires syro-anatoliens de la préhistoire au début de l'ère chrétienne», *Res Antiquae*, 4, 2007. **2.** P. Legendre,

«Aux sources de la culture occidentale: l'ancien droit de la pénitence», en *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, «Settimane di Spoleto», 22, 1975, págs. 575-602. 3. B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007, pág. 394. 4. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, París, PUF, 1962. En la obra de Aristóteles se podían identificar algunas contradicciones, por ejemplo entre la teoría del primer motor expresada en la *Metafísica* y la definición del movimiento como el paso de lo que está en potencia a lo que está en acto, presente en la *Física*. 5. Si exceptuamos a Leibniz, que fue el verdadero precursor pero que no tuvo una repercusión inmediata, hay que esperar a la segunda mitad del siglo XIX, con G. Boole, G. Frege, C.S. Pierce y G. Peano, entre otros, para que la lógica formal experimente un progreso cualitativo considerable plasmado especialmente en la lógica simbólica, creada por G. Boole, que introduce los símbolos, hoy bien conocidos, empleados para designar los conectores lógicos (unión, intersección, etc.) y los cuantificadores «existe» y «cualquiera» (N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, París, Hermann, 1960, págs. 9-18). 6. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, pág. 289 (el autor cita a Al-Farabi, que explicaba que la búsqueda había terminado y que a partir de ahora sólo quedaba enseñar la filosofía). Véanse también los textos de Averroes citados por E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Nueva York, Random House, 1954 (R. Brague recomienda acudir a las notas de la edición inglesa, ausentes del texto francés de E. Gilson). 7. L. Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, París, Aubier, 1992. 8. En definitiva, es como si los hombres de la Edad Media hubieran adaptado al conocimiento científico el versícula de San Juan: «Entre tando tengáis la luz, creed en la luz para ser hijos de la luz» (Juan 12, 36).

ANEXO I. LA AMIGA DE HIMMLER O «EL SOL DE ALÁ»

1. Plutarco, *Vie de Lycurgue*, XX, 7, *Plutarque. Vies*, t. I, ed. R. Flacelière, Les Belles Lettres, París, 1957, pág. 150. 2. *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*, Stuttgart 1960, París, Albin Michel, 1963. La filiación nazi de la autora y los aspectos de su libro discutibles desde el punto de vista científico no impidieron la aparición de numerosas reediciones (1984, 1997) y una espectacular difusión. 3. Después de la ruptura entre Himmler y Darré, el Ahnenerbe se convirtió en instrumento exclusivo de las SS. 4. Algunos de sus miembros, médicos, se dedicaron a experimentar con los prisioneros políticos y raciales de Dachau. 5. En la década de 1950 se adhirió al movimiento de los unitaristas

(*Deutschen Unitarier Religionsgemeinschaft*), que propugnaba el retorno de Alemania al paganismo de sus orígenes. Fue su presidenta entre 1971 y 1983, y después presidenta de honor. No obstante, en 1989 abandonó el movimiento; después se incorporó a la Unión de los Unitaristas alemanes del espíritu europeo (*Bund Deutscher Unitarier-Religionsgemeinschaft europäischen Geistes*) y colaboró con su revista *Glauben und Wirken*. **6.** Véase la obra de E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, París, 1912, reed. París, Ennoia, 2003. **7.** Véase Luis María de Puig (grupo socialista), informe del 8 de noviembre de 2002, Comisión de la Cultura, la Ciencia y la Educación, Asamblea Europea, «Cooperación cultural entre Europa y los países del Sur del Mediterráneo», documento nº 9626. Extrañamente, después de que el mundo occidental haya sido blanco de un acto de guerra, urge demostrar que quienes lo han cometido son poseedores de una religión pacífica y recordar que Occidente también fue violento. ¿A quién se está intentando disuadir? **8.** Para conocer los consejos que se dan a los enseñantes en este terreno, véase la obra de N. Samadi, *Islams, islam. Repères culturels et historiques pour comprendre et enseigner le fait islamique*, Publications du CRDP du Val-de-Marne, Créteil, 2003 (prefacio de D. Borne, Inspector General de Educación en Francia). **9.** Éste es el análisis que hacen N. Daniel, *Islam et Occident*, París, Cerf, 1993 y J. Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, París, Flammarion, 2006. Toda crítica medieval al Islam procede, a su entender, de un desconocimiento o de una antipatía *a priori*. Así, por ejemplo, N. Daniel considera que la poligamia, que tanto horrorizaba a los cristianos de la Edad Media (tanto la de los musulmanes como la de los paganos de Europa, que él olvida), fue mal entendida: no hacía sino establecer, según sus propios términos, una «regulación del instinto sexual»; por lo demás, considera fuera de lugar las críticas hechas todavía hoy contra ella, y afirma que la existencia del divorcio conduce, en el Occidente contemporáneo, a una «poligamia sucesiva» (*op. cit.*, pág. 188)... **10.** E. Saïd, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978 (*L'Orientalisme. L'Orient creéé par l'Occident*, París, Seuil, 1980). **11.** *Ibid.*, pág. 15. **12.** «La curiosidad de Heródoto. Lo más llamativo a primera vista es la curiosidad, Curiosidad doble. Curiosidad por las costumbres, los países y los pueblos "extraños": curiosidad geográfica, etnográfica. Curiosidad por los acontecimientos del pasado: curiosidad histórica», Ph.-E. Legrand, *Hérodote. Introduction*, París, Les Belles Lettres, 1966, pág. 37.

ANEXO 2

1. Sobre Ibn al-Salt, véase G. Troupeau, *Arabica*, 39, 1992, págs. 118-119 (notas y documentos).

ANEXO 3

1. Otros dos manuscritos datan del siglo XIV: el Ms 223 (pergamino, 360 ff.) es el original de la traducción de N. Oresme de la *Política* y la *Económica* de Aristóteles; el Ms 231 (pergamino, 217 ff.) incluye varios opúsculos de Aristóteles: Sobre el alma, *Sobre la generación y la corrupción*, los *Meteoros* y los ocho libros de la *Física*. 2. Nota marginal, f. 89: *Nemesius episcopus graece fecit librum, quem vocavit prennon phisicon, id est stipes naturalium; hunc transtulit N. Alfanus, archiepiscopus Salerni.* 3. Texto de Boecio en *In Ciceronis topica*, I, PL, 64, col. 1051B. 4. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, págs. XII-XIII y XLIV. 5. *Ibid.*, págs. XV-XVI. 6. *In epistula interpretis, Corpus platonicum Medii Aevi. Plato latinus*, ed. R. Klibanski, II, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, ed. L. Minio-Paluello, Londres, 1950, pág. 89. 7. Burdeos, Bibl. mun., Ms 421, f. 235v: *Incipit Liber Aristotelis de Metaphysica Vetus translatus a Boecio de greco in latinum*; Salamanca, Bibl. univ., Ms 2706, f. 246; Venecia, Bibl. San Marcos, Ms lat. VI. 47, f. 235v.



BIBLIOGRAFÍA

J.-M. ABD EL-JALIL, *L'Islam et nous*, París, Cerf, 1981.
M. ABIAD, *Culture et éducation arabo-islamique au Sâm pendant les trois premiers siècles de l'Islam*, Damasco, Institut français, 1981.
W. J. AERTS, «The knowledge of greek in western Europe at the time of Theophano and the greek grammar fragment in ms. Vindob. 114», en W. D. VAN AALST y K. N. CIGGAR (dir.), *Byzantium and the Low Country in the Tenth Century*, Hernen, A.A. Brediusstichting, 1985.
A. AL-AZMEH, «Mortel enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalusies eyes», en S. KH. JAYYUSI, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992.
M. ALBERT, «Langue et littératures syriaques», en A. GUILLAUMONT (dir.), *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, París, Cerf, 1993.
I. S. ALLOUCHE, «Un traité de polémique christiano-musulmane au IX[e] siècle», *Hespéris*, 26, 1939, págs. 134-136.
M.-TH. D'ALVERNY, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. XVI, 1948, págs. 69-131.
—, «Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs», *Revue de Synthèse*, t. LXXXIX, 1968, págs. 125-144.
—, «Translations et translators», en R. L. BENSON y G. CONSTABLE (dir.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, págs. 421-462.
—, *Avicenne en Occident*, París, Vrin, 1993.
S. AMMAR, «La médecine dans le Coran et dans la tradition du prophète Muhammad», en C. VAUDOUR (DIR.), *À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, París, Institut du monde arabe, 1996.
—, *Médecins et médecine de l'islam*, París, Tougin, 1984.
Y. DE ANDIA, «Le monastère de Saint-Sabas à Rome: relations théologiques entre l'Orient et l'Occident aux VII[e] et VIII[e] siècles», *Proche-Orient chrétien*, L, 2000, págs. 279-296.

M. ARKOUN, *L'Humanisme arabe au IVe (Xe) siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, París, Vrin, 1982.

—, *Essais sur la pensée islamique*, París, Maisonneuve et Larose, 1984.

R. ARNALDEZ, «Averroès», en *Multiple Averroès*, París, Les Belles Lettres, 1978, págs. 13-21.

G. BAADER, «Die Schule von Salerno», *Medizinhistorisches Journal*, 3, 1978, págs. 124-145.

A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, París, Vrin, 1972.

M.-G. BALTY-GUESDON, «Le Bayt al-Hikma de Bagdad», *Arabica*, 39, 1992, págs. 131-150.

—, «Al-Andalus et l'héritage grec d'après les Tabaqat al-Umam de Sa'id al-Andalusi», en A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL y M. AOUAD (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, París/Leuven, Institut du arabe/Peeters, 1997, págs. 331-342.

BAT YE'ÔR, *Les Chrétientés d'Orient entre «jihâd» et dhimittude. VIIe-XXe siècle*, París, Cerf, 1991.

—, *Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste*, París, Berg International, 1994.

A. BAYER, «Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau», en A. VON EUW y P. SCHREINER (dir.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend*, I, Colonia, Schnütgen Museum, 1991, págs. 335-343.

G. BEAUJOUAN, «Les Apocryphes mathématiques de Gerbert», en *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, «Archivi Storici Bobiensi», 1985, págs. 645-657.

—, «Les chiffres arabes selon Gerbert», en O. GUYOTJEANNIN y E. POULLE, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, París, École des chartes, 1996, págs. 322-328.

A. BECCARIA, *I Codici di medicina del periodo presalernitato (secoli IX, X e XI)*, Rome, Edisioni di Storia e de Letteratura, 1956.

P. BENOÎT y F. MICHEAU, «L'intermédiaire arabe», en M. SERRES (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, París, Bordas, 1989, págs. 151-175.

P. BENOÎT, «La théologie au XIIIe siècle: une science pas comme les autres», en M. SERRES (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, París, Bordas, 1989, págs. 177-195.

—, «Calcul, algèbre et marchandise», en M. SERRES (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, París, Bordas, 1989, págs. 197-221.

R. L. BENSON, G. CONSTABLE, C. D. LANHAM (dirs.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982.

G. BERGSTRÄSSER, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*, Leyde, 1913.

—, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, Leipzig, 1925.

M. BERNAND, *Le Problème de la connaissance d'après le Mughnî du cadi Abd al-Gabbâr*, Alger, 1982.

A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's «Metaphysics» in Avicenna's «Kitâb al-Sifâ'». A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2006.

A. BESANÇON, *Trois Tentations dans l'Église*, París, Perrin, 2002.

N. BIRGALIAS, K. BURASELIS, P. CARTLEDGE, *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Pyrgos, Alexandria Publications, 2002.

B. BISCHOFF, «Das griechische Element in der abendlandischen Bildung des Mittelalters», *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1961, págs. 27-55 (reed. Mittelalterliche Studien, t. II, Stuttgart, 1967, págs. 246-275).

P.-M. BOGAERT, «La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions», *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, págs. 137-159.

M. BONNER, *Le Djihad*, París, Téraèdre, 2004.

C. BOUAMRANE, *Le Problème de la liberté dans la pensée musulmane*, París, Vrin, 1978.

J-P. BOUDET, A. GUERREAU-JALABERT y M. SOT, *Histoire culturelle de la France*, t. I, *Le Moyen Âge*, París, Seuil, «L'Univers historique», 1997.

N. BOURBAKI, *Éléments d'histoire des mathématiques*, París, Hermann, 1960. [Hay trad. cast.: *Elementos de historia de las matemáticas*, Madrid, Alianza, 1976.]

R. BRAGUE, «Note sur la traduction arabe de la *Politique* d'Aristote. Derechef, qu'elle n'existe pas», en P. AUBENQUE (dir.), *Aristote politique. Études sur la politique d'Aristote*, París, PUF, 1993, págs. 422-423.

—, «Le jihâd des philosophes», en A.-M. DELCAMBRE y J. BOSHARD, *Enquêtes sur l'islam*, París, Desclée de Brouwer, 2004, págs. 244-262.

—, *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2006.

S. BROCK, «Towards a history of syriac translation technique», *Orientalis christiana analecta*, 221, 1983, págs. 1-24.

J. BRUNSCHWIG y G. E. R. LLOYD (dir.), *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, París, Flammarion, 1996. [Hay trad. cast.: *El Saber griego: diccionario crítico*, Madrid, Akal, 2000.]

A. BRYER, «Cultural relations between East and West in the twelfth century», en D. BAKER, *The Relations between East and West in the Middle Ages*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1973, págs. 77-94.

F. BURGARELLA, «Presenze Greche a Roma: Aspetti culturali e religiosi», en *Roma*

fra Oriente e Occidente, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», 49, 2002, págs. 943-992.

CL. CAHEN, *Orient et Occident au temps des croisades*, París, Aubier, 1986. [Hay trad. cast.: *Oriente y Occidente en tiempos de las Cruzadas*, Madrid, FCE, 2001.]

P. CANART, «Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome», *Paleographica, diplomatica e archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, I, Rome, 1979, págs. 344-352.

M. CHEBEL, *L'Imaginaire arabo-musulman*, París, PUF, 1993.

—, *L'Islam et la raison*, París, Perrin, 2005.

M.-D. CHENU, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, conférence Albert le Grand, 1968, París/Montréal, Vrin/Institut d'études médiévales, 1969.

—, *La Théologie au XIIe siècle*, París, Vrin, 1976.

L. CHESTOV, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, París, Aubier, 1992.

L. CHEIKHO, *Les Savants arabes chrétiens en Islam (622-1300)*, Beirut, 1983 (en árabe).

M.-T. CLANCHY, *Abélard*, París, Flammarion, 2000. [Orig. ingl.: *Abelard. A Medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1997.]

L. CLUCAS, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Munich, Institut für Byzantinistik, 1981.

H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1986. [Hay trad. cast.: *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994.]

P. COURCELLES, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, París, De Boccard, «Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome», n° 159, 1948, págs. 342-388.

N. DANIEL, *Islam et Occident*, París, Cerf, 1993. [Orig. ingl.: *Islam and the West: The making of an image*, Oxford, Oneworld, 1993.]

—, *The Arabs and Mediaeval Europe*, Londres, Longman, 1975.

CH. DAREMBERG, *Histoire des sciences médicales*, París, Baillière, 1870.

G. DEDEYAN, «Les Arméniens en Occident (fin Xe-debut XIe siècle)», en *Occident et Orient au Xe siècle*, actes du congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, París, Les Belles Lettres, 1979, págs. 123-140.

A.-M. DELCAMBRE, «La loi (*chari'a*) et le droit (*fiqh*) en Islam», en A.-M. DELCAMBRE y J. BOSHARD (dir.), *Enquêtes sur l'islam. En hommage à Antoine Moussali*, París, Desclée de Brouwer, 2004.

—, *L'Islam des interdits*, París, Desclée de Brouwer, 2005. [Hay trad. cast.: *Las prohibiciones del islam: los derechos humanos, la política, el laicismo, la mujer, el terrorismo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006.]

M. DETIENNE, *Comment être autochtone*, París, Seuil, 2003.

—, *Les Grecs et nous*, París, Perrin, 2005. [Hay trad. cast.: *Los griegos y nosotros*, Madrid, Akal, 2007.]

R. DEVREESSE, «Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V», *Studi i testi*, 244, 1965.

M. DÍAZ Y DÍAZ «La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI», en *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», 22, 1974, págs. 133-178.

I. DI MATTEO, «Il Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani», *Bessarione*, 38, 1922, págs. 64-111 et 223-260.

S. DIWAHGI, *Bayt al-Hikma*, Mosul, 1972.

A. DONDAINE, «Hugues Éthérien et Léon Toscan», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, págs. 67-134.

M. DOSDAT, *L'Enluminure romane au Mont-Saint-Michel*, Rennes, Ouest-France, 2006.

Y. ECHE, *Les Bibliothèques publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damasco, Institut français, 1967.

A.-M. EDDÉ, F. MICHEAU y C. PICARD, *Les Communautés chrétiennes en pays d'Islam*, París, SEDES, 1997.

M. EGETMEYER, «Lumière sur les loups d'Apollon», «Les Sanctuaires syro-anatoliens de la préhistoire au début de l'ère chrétienne», *Res Antiquae*, 4, 2007.

P. ESCOLAN, *Le Monachisme syrien du IVᵉ au VIᵉ siècle. Un monachisme charismatique*, París, Beauchesne, 1999.

J. VAN ESS, «Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme», *Revue des études islamiques*, 1978-1979.

A. FATTAL, *Le Statut légal des non musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1959.

M. FIERRO, *Al-Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Aix-en-Provence, Édisud, 2001. [Orig. cast.: *Al-Ándalus, saberes e intercambios culturales*, Barcelona, CIDOB, 2001.]

J.-M. FIEY, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad*, Lovaina, «Corpus scriptorum christianorum orientalium», 420, «Subsidia», t. LIX, 1980.

J. FILLIOZAT, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, París, Impr. Nationale, 1949; 2ª ed. París, École française d'Extrême-Orient, 1975.

M. FOLKERTS, «Frühe Darstellungen des Gerbertschen Abakus», en R. Franci (dir.), *Itinera mathematica*, Siena, 1996, págs. 23-43.

B. FLUSIN, «L'enseignement et la culture écrite», en J.-CL. CHEYNET (dir.), *Le Mon-*

de byzantin. L'Empire byzantin (641-1204), París, PUF, «Nouvelle Clio», 2006, t. II, págs. 341-368.

C. FROVA, «Gerberto *philosophicus*. Il *De rationali et ratione uti*», en *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, «Archivi Storici Bobiensi», 1985, págs. 351-377.

P. GANDIL, «Les études grecques à l'abbaye de Saint-Denis au XII^e siècle», thèse de l'École des chartes, 2003.

J.-CL. GARCIN (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval. X^e-XV^e siècle*, t. II: *Sociétés et cultures*; t. III: *Problèmes et perspectives de recherches*, París, PUF, «Nouvelle Clio», 2000.

B. GEYER, «Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 30, 1917, págs. 392-415.

O. AL-GHUL, «An early arabic inscription from Petra carrying diacritic marks», *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*, t. LXXXI, 2004, págs. 105-118.

M. GIBSON, «The Continuity of learning (850-1050)», *Viator*, VI, 1975, págs. 1-13.

É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Nueva York, Random House, 1955.

R. GLEI y A.-TH. KHOURY, *Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, Würzburg, Oros Verlag, 1995.

H. L. GOTTSCHALK, «Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam», *Anz. Österreichischen Akademie der Wissenschaft, Phil-Hist. Klasse*, 102, 1965, págs. 111-134.

A. J. GOUREVITCH, *La Naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, París, Seuil, 1997. [Hay trad. cast.: *Los Orígenes del individualismo europeo*, Barcelona, Crítica, 1997.]

F. GRIFFEL, *Die Entwicklung zu Al-Gazalis Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden, Brill, 2000.

R. GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, Florencia, P. Rossi, 1981.

B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, Aubier, 1992.

A. GUERREAU-JALABERT, «La «Renaissance carolingienne»: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 139, 1981, págs. 5-35.

—, «Le temps des créations (XI^e-XIII^e siècles)», en J.-P. RIOUX y J.-F. SIRINELLI (dir.), *Histoire culturelle de la France*, t. I: J.-P. BOUDET, A. GUERREAU-JALABERT y M. SOT, *Le Moyen Âge*, París, Seuil, 1997.

P. GUICHARD y PH. SÉNAC, *Les Relations des pays d'Islam avec le monde latin, milieu X^e-milieu XIII^e siècle*, París, SEDES, 2000.

A. GUILLOU, «L'école dans l'Italie byzantine», en *La Schuola nell Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», 19, 1972, págs. 291-311.

—, «La Sicile byzantine. État de recherche», *Byzantinische Forschungen*, V, 1977.

D. GUTAS, *Pensée grecque, culture arabe: le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive, II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles*, trad. A. Cheddadi, París, Aubier, 2005. [Orig. ingl.: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, Londres/Nueva York, Routledge, 1998.]

O. GUYOTJEANNIN y E. POULLE, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, París, École des chartes, 1996.

M. HAMMAM, «La contribution des chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'orient musulman entre le VIII^e et le X^e siècle», en G. JEHEL y PH. RACINET (dirs.), *Orient et Occident du IX^e au XV^e siècle*, París, Éditions du Temps, 2000, págs. 201-211.

N. HÄRING, «The *Liber de diversitate naturae et personae*», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 29, 1962, págs. 103-216.

—, «The *Liber de homoysion et homoeysion* by Hugh of Honau», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 34, 1967, págs. 129-253.

C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1927.

R. HODGES y D. WHITEHOUSE, *Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe*, París, CNRS, 1996 [Orig. ingl.: *Mohammed, Charlemagne and the origins of Europe*, Londres, Gerald Duckworth, 1983.]

H. HUGONNARD-ROCHE, «Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Res'ayna à l'étude de la philosophie grecque en syriaque», en A. DE LIBERA *et al.* (dirs.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, París, Vrin, 1997, págs. 79-97.

H. HUNGER, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, C. Beck, 1978.

—, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, Munich, C. Beck, 1989.

—, «Lire et écrire à Byzance», en O. DELOUIS (dir.), *Le Monde byzantin, du milieu du VIII^e siècle à 1204. Économie et société*, París, Hachette, 2006, págs. 177-199.

S. HUNKE, *Le Soleil d'Allah brille sur l'occident: notre héritage arabe*, París, Albin

Michel, 1963. [Orig. alem.: *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*, Stuttgart, Fischer, 1960.]

S. HUNTINGTON, *Le Choc des civilisations*, París, Odile Jacob, 1997. [Hay trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2007.]

H. INGLEBERT, *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs dans l'Antiquité chrétienne (30-630)*, París, Institut d'études augustiniennes, 2001.

D. IOGNA-PRAT, *Études clunisiennes*, París, Picard, 2002.

—, y J.-CL. PICARD, *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, París, Picard, 1990.

J. IRIGOIN, «Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople, IX^e siècle», *Cahiers de civilisation médiévale*, 5, 1962, págs. 287-302.

—, «La culture grecque dans l'Occident latin du VII^e au XI^e siècle», en *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», 22, 1974, págs. 425-456.

—, «L'Italie méridionale et la transmission des textes classiques», en A. JACOB, J.-M. MARTIN, G. NOYE (dir.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine*, Roma, École française de Rome, 2006, págs. 5-20.

D. JACQUART, «À l'aube de la renaissance médicale des XIe-XIIe siècles: l'Isagoge Johannitii et son traducteur», Bibliothèque de l'École des chartes, 144, 1986, págs. 209-240.

—, «La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire médical du latin médiéval: l'effort linguistique de Simon de Gênes», en M. GROULT (dir.), *Transfert de vocabulaire dans les sciences*, París, 1988, págs. 277-290 (retomado en *La Science médicale occidentale entre deux renaissances*, Aldershot, Variorum, 1997).

—, y F. MICHEAU, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, París, Maisonneuve et Larose, 1990, reed. 1996.

—, (dir.), *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout, Brepols, 1994.

—, «La scolastique médiévale», en M. GRMEK (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, París, Seuil, 1995, págs. 177-179.

—, (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Ginebra, Droz, 1997.

—, *La Science médicale occidentale entre deux renaissances (XII^e-XV^e s.)*, Aldershot, Variorum, 1997.

—, *L'Épopée de la science arabe*, París, Gallimard, «Découvertes», 2005.

IBN JALDÚN, *Muqqadima, Le Livre des exemples*, trad. A. Cheddadi, París, Gallimard, 2002. [Hay trad. cast.: *Introducción a la historia universal: al-Muqaddima*, Córdoba, Almuzara, 2008.]

E. JEAUNEAU, «L'héritage de la philosophie antique», en *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», 22, 1974, págs. 15-56.

G. JEHEL y P. RACINET, *Les Relations des pays d'Islam avec le monde latin du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, París, Éditions du Temps, 2000.

P. JOANNOU, *Christliche Metaphysik in Byzanz*, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956.

J. JOLIVET, *Abélard ou la pbilosopbie dans le langage*, París-Friburgo, Cerf, 1994.

—, y R. RASHED (dir.), *Études sur Avicenne*, París, Les Belles Lettres, 1984.

J. JOMIER, *Pour connaître l'islam*, París, Cerf, 2001. [Hay trad. cast.: *Para conocer el Islam*, Estella, Verbo Divino, 2008.]

W. E. KAEGI, *Byzantium and tbe Early Islamic Conquests*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

M. KAPLAN, *Tout l'or de Byzance*, París, Gallimard, «Découvertes», 1991.

S. KHALIL, «Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'*i'rab* au XI[e] siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abu l-Qâsim», *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, t. XLIX, Beirut, 1975-1976, págs. 619-649.

A.-TH. KHOURY, *Les Théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs*, Lovaina/París, Nauwelaerts, 1969.

—, *Jean Damascène et l'islam*, Würzburg, Religionswissenschaftliche Studien, 1994.

R. G. KHOURY (ed.), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002.

S.-C. KOLM, *Le Bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, París, PUF, 1982.

A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, París, Gallimard, 1962. [Hay trad. cast.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI de España, 2000.]

J. L. KRAEMER, «A lost passage from Philoponus contra Aristotelem in arabic translation», *Journal of American Oriental Society*, 85, 1965, págs. 318-327.

P. O. KRISTELLER, *Studi Julia scuola medica salernitana*, Nápoles, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1986.

P. KUNITZSCH, «On the authenticity of the Treatise on the Composition and the Use of the Astrolabe ascribed to Messahalla», *Archives internationales d'histoire des sciences*, 31, 1981, págs. 42-62.

J. LABOURT, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous les Sassanides*, París, Lecoffre, 1904.

G. DE LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, París, PUF, 1942-1948; reed. Lovaina, Nauwelaerts, 1956-1963.

B. LAURIOUX y L. MOULINIER, *Éducation et cultures dans l'Occident chrétien. Du début du XIIᵉ au milieu du XVᵉ siècle*, París, Messene, 1998.

R. LE BOURDELLÈS, «Connaissance du grec et méthodes de traduction dans le monde carolingien jusqu'à Jean Scot Érigène», en *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, París, CNRS, 1977, págs. 117-123.

L. LECLERC, *Histoire de la médecine arabe*, París, E. Leroux, 1896.

R. LE COZ, *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, París, Cerf, 1992.

—, «Les mozarabes et les débuts de la médecine dans Al-Andalus», *Bulletin du Centre d'études d'histoire de la médecine*, 42, octubre de 2002, págs. 36-50.

—, *Les Médecins nestoriens. Les maîtres des Arabes*, París, L'Harmattan, 2003.

P. LEGENDRE, «Aux sources de la culture occidentale: l'ancien droit de la pénitence», en *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», 22, 1975, págs. 575-602.

F. LEJEUNE, «Le *Metalogicon* de Jean de Salisbury. Recherches, traduction et commentaire», tesis en microficha, Universidad de Lille III, 1998.

R. LEMAY, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beirut, Catholic Press, 1962.

—, «Dans l'Espagne du XIIᵉ siècle, les traductions de l'arabe au latin», *Annales ESC*, 18, 1963, págs. 639-665.

—, «Fautes et contresens dans les traductions arabo-latines médiévales: l'*Introductorium in astronomiam* d'Abou Ma'shar de Balkh», *Revue de synthèse*, 89, 1968, págs. 101-124.

—, «De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam», en *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, 1987, págs. 433-439.

—, «Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations médiévales: cas particulier de l'astrologie-cosmologie», en A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL y M. AOUAD (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, París/Lovaina, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, págs. 137-163.

J.-L. LESERVOISIER, *Les Manuscrits du Mont-Saint-Michel*, Rennes, Ouest-France, 2006.

B. LEWIS, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, París, Gallimard, 1984.

—, *Les Arabes dans l'histoire*, 2ª ed., París, Flammarion, 1993. [Hay trad. cast.: *Los árabes en la historia*, Madrid, Espasa Calpe, 2005.]

A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, París, Seuil, 1991. [Hay trad. cast.: *Pensar en la Edad Media*, Barcelona, Anthropos, 2000.]

G. E. R. LLOYD, *La Science grecque après Aristote*, París, La Decouverte, 1990. [Orig. ingl.: *Greek science after Aristotle*, Nueva York, Norton, 1973.]

R. MCKITTERICK, *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge / Nueva York / Melbourne, Cambridge University Press, 1990.

H. MAGUIRE (dir.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, Harvard University Press, 1997.

C. MANGO, «La culture grecque et l'Occident au VIII^e siècle», en *I Problemi dell Occidente nel secolo VIII*, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», 20, 1973, págs. 683-721.

A. MANSION, «Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote», en *Mélanges Joseph de Ghellinck*, II, Gembloux, 1951, págs. 631-645.

R. MANTRAN, *L'Expansion musulmane*, París, PUF, «Nouvelle Clio», 1969, reed. 1991. [Hay trad. cast.: *La expansión musulmana*, Barcelona, Labor, 1982.]

R. MARCHAND, *Mahomet. Contre-enquête*, París, Éditions de l'Échiquier, 2006.

M. MAUSS, «Civilisation, éléments et formes», Première Semaine internationale de synthèse, París, 1929, págs. 81-108.

A. F. MEHREN, «Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabin Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen», *Journal asiatique*, 7ª serie, 14, 1879, págs. 341-454.

W. C. MELBORN, «Lotharingia as a center of arabic and scientific influence in the eleventh century», *Isis*, 16, 1931, págs. 188-199.

M.-R. MENOCAL, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, Filadelfia, Pennsylvania University Press, 1987.

M. MEYERHOFF, «Von Alexandrien nach Bagdad», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.*, 23, 1930, págs. 389-429.

—, «On the transmission of greek and indian science to the Arabs», *Islamic Culture*, enero de 1937, págs. 17-29.

F. MICHEAU, «Mécènes et médecins à Bagdad aux III^e/IX^e siècles. Les commanditaires des traductions de Galien», en D. JACQUART (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Ginebra, Droz, 1997, págs. 147-180.

—, *Les Relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, París, Jacques Marseille, 2000.

A. MIQUEL, *Ousamâ, un prince syrien face aux croisés*, París, Fayard, 1986.

—, *L'Islam et sa civilisation*, París, Armand Colin, 1990.

L. MINIO-PALUELLO, «Note sull'aristotele latino medievale II. Caratteristiche del traduttore delia "Physica vaticana" e delia "Metaphysica media"», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 43, 1950, págs. 226-231.

—, «Jacobus Veneticus Grecus», *Traditio*, 8, 1952, págs. 265-304.

—, «Aristotele dal mondo arabo a quello latino», en *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», 12, 1965, págs. 621-622.

—, «Iacobus Venetius Graecus e Giacomo Veneto e l'Aristotelismo latino», en A. Pertusi, *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florencia, Sansoni Editore, 1966, págs. 53-74.

—, «Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio», en *La Scuola nell Occidente latino dell alto Medioevo*, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», 19, 1972, págs. 743-766.

P. D. MITCHELL, *Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

B. MONDRAIN (dir.), *Lire et écrire à Byzance*, París, AACHCB, 2006.

G. MONNOT, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, París, Vrin, 1974.

R. MORELON, «Thabit ibn Qurra and Arab Astronomy in the 9th cent.», *Arabic Science and Philosophy*, 4, 1994, págs. 111-139.

A. MOUSSALI, *Al-Ghazali. De l'amour de Dieu*, Alger, 1986, reed. París, En Nour, 1995.

—, *Al-Ghazali. Crainte et espoir*, Argel, 1994, reed. París, En Nour, 2004.

—, *La Croix et le Croissant. Le christianisme face à l'islam*, París, Éditions de Paris, 1998.

J. T. MUCKLE, «Greeks Works translated directly into Latin before 1350», *Medieval Studies*, IV, 1942, págs. 33-42; V, 1943, págs. 102-114.

A. NADER, *Le Système philosophique des mu'tazila*, Beirut, 1956.

F. NAU, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle*, París, Imprimerie nationale, 1933.

J. M. MAC NULTY y B. HAMILTON, «Orientale lumen et Magistra Latinitas: Greek influences on western monasticism 900-1100», en *Le Millénaire du mont Athos 963-1963. Études et mélanges*, Chevetogne/Venecia, Éditions de Chevetogne/ Fondazione Giorgio Cini, 1963.

K. OEHLER, «Aristote in Byzantium», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 5, 1964, págs. 133-146.

N. OIKONOMIDES, «Byzance: a propos d'alphabétisation», en *Society, Culture and Politics in Byzantium*, Londres, Variorum Reprints, 2005, págs. 35-42.

H. OMONT, «Manuscrit des œuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827», *Revue des études grecques*, 17, 1904, págs. 230-236.

N. PALMIERI, «La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes», en D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Ginebra, Droz, 1997, págs. 33-134.

G. PARÉ, A. BRUNET y P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle*, París / Ottawa, Vrin / Institut d'Etudes Médiévales, 1933.

B. PATAR, *Dictionnaire des Philosophes médiévaux*, Québec, Fides, Presses pédagogiques, 2006.

J. PAUL, *L'Église et la Culture en Occident*, París, PUF, «Nouvelle Clio», 1986. [Hay trad. cast.: *La Iglesia y la cultura en Occidente*, Barcelona, Labor, 1988.]

A. PELLEGRIN, «Le complexe de supériorité, un aspect psychologique de l'Islam», *En Terre d'Islam*, 1940, págs. 91-97.

F. PELSTER, «Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin», *Gregorianum*, 16, 1935, págs. 325-348 y págs. 531-561; 17, 1936, págs. 377-406.

F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*, Nueva York / Londres, New York University Press / University of London Press, 1968.

R. PETER (dir.), *Jihad in Medieval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes' Bidayat al-Mudjthid*, Leiden, Brill, 1977. [Hay trad. cast.: *La yihad en el islam medieval y moderno*, Sevilla, Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, 1999.]

G. PEYRONNET, *L'Islam et la Civilisation islamique. VII^e-XIII^e siècles*, París, Armand Colin, 1992.

S. PINÈS, *Studies in Arabic versions of Greek Texts and in Mediaeval Sciences*, en *The Complete Works of Shlomo Pines*, t. II, Jerusalén, Magnes, 1996.

D. PINGREE, «Masha'allah: greek, pahlavi, arabic and latin astrology», en A. Hasnawi, A. ELAMRANI-JAMAL y M. AOUAD (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, París/Lovaina, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, págs. 123-135.

—, *The Astrological History of Masha'allah*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, Bruselas, 1937; reimp. París, PUF, 2005. [Hay trad. cast.: *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 2008.]

K. POMIAN, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, París, Gallimard, 2006.

E. POULLE, «L'astronomie de Gerbert», en *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, actas del Gerberti symposium, Bobbio, «Archivi Storici Bobiensi», 1985, págs. 597-617.

—, «Naissance de la légende scientifique: note sur l'autorité des traités de l'astrolabe», en O. GUYOTJEANNIN y E. POULLE, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, París, École des chartes, 1996, págs. 342-345.

A.-L. DE PRÉMARE, *Les Fondations de l'islam*, París, Seuil, 2004.

—, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, París, Teraedre, 2004.

R. RASHED, «Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic», *History of Science*, XXVII, 1989, págs. 199-209.

—, *Mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, París, CNRS, 1996, t. I.

—, y R. MORELON, *Histoire des sciences arabes*, París, Seuil, 1997.

E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, París, 1912, reed. París, Ennoia, 2003. [Hay trad. cast.: *Averroes y el averroísmo: ensayo histórico*, Madrid, Hiperión, 1992.]

J. RICHARD, *Orient et Occident au Moyen Âge. Contacts et relations XIIe-XVe siècle*, Londres, Variorum Reprints, 1976.

P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac. Le pape de l'an mil*, Fayard, París, 1987. [Hay trad. cast.: *Gerberto, el Papa del año mil*, San Sebastián, Nerea, 1990.]

—, «Le grec dans les centres de culture de l'Occident», en M. W. HERREN (dir.), *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, Londres, King's College, 1988.

—, *Écoles et Enseignement dans le haut Moyen Âge*, París, Picard, 1989.

—, *Les Grandeurs de l'an mille*, París, Bartillat, 1999.

—, y J. VERGER, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, París, Tallandier, 2006.

F. ROSENTHAL, «The technique and approach of muslimscholarship», *Analecta orientalia*, 24, Roma, 1947.

A. I. SABRA, «The appropriation and subsequent naturalization of greek science in medieval islam», *History of Science*, 25, 1987, págs. 223-243.

E. W. SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, París, Seuil, 1980. [Orig. ingl.: *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1978; hay trad. cast.: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003.]

S. KH. SAMIR, «La transmission du savoir de Byzance à Bagdad», en N. Prouteau et Ph. Sénac (dir.), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale. VIIIe-XIIIe siècles. Échanges et contacts*, Poitiers, CESM, 2003, págs. 125-137.

F. SANAGUSTIN, «Le statut de la raison dans le *Kitab al-kulliyyat fil-tibb*», en R. G. KHOURY, *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002, págs. 147-156.

J.-M. SANSTERRE, *Les Moines grecs et orientaux de Rome*, Bruselas, Académie royale de Belgique, 1982, 2 vols.

—, «Recherches sur les ermites du Mont-Cassin», *Hagiographica*, 2, 1995, págs. 57-92.

M. SARTRE, *Histoires grecques*, París, Seuil, 2006.

J. SCHACHT, *Introduction au droit musulman*, París, Maisonneuve et Larose, 1983. [Orig. ingl.: *An Introduction to islamic law*, Oxford, Clarendon Press, 1964.]

G. SCHOELER, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, París, PUF, 2002.

B. SÈRE, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhollt, Brepols, 2007.

K. SETTON, «The Byzantine Background to the Italian Renaissance», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1956.

P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, Brepols, 1991.

D. SOURDEL, *La Civilisation de l'islam classique*, París, Arthaud, 1983. [Hay trad. cast.: *La civilización clásica del Islam*, Barcelona, Juventud, 1981.]

J. SOUSTELLE, *Les Quatre Soleils*, París, Plon, «Terre humaine», 1967. [Hay trad. cast.: *Los cuatro soles: origen y ocaso de las culturas*, Madrid, Guadarrama, 1969.]

N. STAUBACH, «*Graecae gloriae*. Die Rezeption des Griechischen als Element spätkarolingisch-frühottonischer Hofkultur», en A. VON EUW y P. SCHREINER, *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend*, I, Colonia, Schnütgen Museum, 1991, págs. 343-368.

D. STEIGERWALD, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1997.

P. STEPHANOU, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Roma, Pontificum Institutum orientalium studiorum, 1949.

M. TARDIEU, «Sabéens coraniques et sabéens de Harran», *Journal asiatique*, 247, 1986, págs. 1-44.

R. TARDY, *Najran. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beirut, 1999.

J. W. THOMPSON, «Introduction of arabic science into Lorraine in the tenth century», *Isis*, 12, 1929, págs. 184-191.

J. TOLAN, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, París, Flammarion, 2006.

J. S. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres/Nueva York, Longman, 1979.

G. TROUPEAU, «La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire arabe», *Arabica*, XXVIII, 1981, págs. 242-250.

—, «Le rôle des Syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec», *Arabica*, 38, 1991.

—, «Reflexions sur l'origine de l'écriture arabe», *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau*, American Oriental Society, Wiesbaden, 1991, t. II, págs. 1562-1570.

—, «Le premier traité arabe de minéralogie: le livre de Yuhanna ibn Masawayh sur les pierres précieuses», *Annales islamologiques*, 32, 1998, págs. 219-238.

— y J. SOURNIA, «Médecine arabe: biographies critiques de Jean Mésué (VIIIe siècle) et du prétendu "Mésué le jeune" (Xe siècle)», *Clio medica*, III, 1968, págs. 109-117.

D. URVOY, *Pensers d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des Empires berbères, fin XI-début XIIIe siècles*, Toulouse, CNRS, 1990.

—, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, París, Flammarion, 2001. [Hay trad. cast.: *Averroes: las ambiciones de un intelectual musulmán*, Madrid, Alianza, 1998.]

—, *Les Penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, París, Albin Michel, 2003.

—, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, París, Seuil, 2006.

PH. VALLAT, *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, París, Vrin, 2004.

J. VERGER, *La Renaissance du XIIe siècle*, París, Cerf, 1996.

—, *L 'Amour castré. L'histoire d'Héloïse et d'Abélard*, París, Hermann, 1996.

A. VERNET, «La transmission des textes en France», en *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolète, «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo», 22, 1975, págs. 89-123.

J. VERNET, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, París, Sinbad, 1985, 2ª ed. 1989.

C. VIOLA, «Aristote au Mont-Saint-Michel», en R. Foreville (dir.), *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, t. II: *Vie montoise et rayonnement intellectuel*, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes, París, 1967, págs. 289-312.

K. VOGEL, «L'arithmetica e la geometria di Gerberto», en *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, actas del Gerberti symposium, Bobbio, «Archivi storici bobiensi», 1985, págs. 577-617.

R. WALZER, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, B. Cassirer, 1962.

H. DE WAEL, *Le Droit musulman*, París, CHEAM, 1989.

E. A. WALLIS (dir.), *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. The Book of Medicines*, Londres/Nueva York/Toronto, Oxford University Press, 1913.

E. WICKERSHEIMER, *Les Manuscrits de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, París, CNRS, 1966.

R. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2003.

W. WOLSKA-CONUS, «Les commentaires de Stéphanos d'Athènes au *Prognostikon* et aux *Aphorismes* d'Hippocrate: de Galien à la pratique scolaire alexandrine», *Revue des études byzantines*, t. L, 1992, págs. 5-86.

PH. WOLFF, *L'Éveil intellectuel de l'Europe*, París, Seuil, 1971.

M. ZIMMERMANN, «La connaissance du grec en Catalogue du IX[e] au XI[e] siècle», en M. SOT (dir.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à P. Riché*, La Garenne-Colombes, Éditions européennes Erasme, 1990, págs. 493-516.

BIBLIOTECA DE LA NUEVA CULTURA

Series y títulos de la colección

Serie ESTUDIOS LITERARIOS

Núria Perpinyà, *Las criptas de la crítica*
Francisco Rodríguez Adrados, *Historia de las lenguas de Europa*
Roberto González Echevarría, *Amor y ley en Cervantes*
José María Micó, *Las razones del poeta*
James Wood, *Los mecanismos de la ficción*

Serie HISTORIA

José Enrique Ruiz-Domènec, *España, una nueva historia*
Barbara W. Tuchman, *Cómo se escribe la historia*
Sylvain Gouguenheim, *Aristóteles y el Islam*
J. F. C. Füller, *Las batallas decisivas del mundo occidental* (en preparación)

Serie MUNDO ANTIGUO

Andrew Dalby, *La reinvención de Homero*
Robin Waterfield, *La retirada de Jenofonte*
Geoffrey S. Kirk, *Hacia el mar Egeo*
Gustav Schawb, *Las más bellas leyendas de la Antigüedad clásica*
Anthony Birley, *Marco Aurelio*

Serie PENSAMIENTO

Stéphane Ferret, *Lecciones de cosas*
Enrico Berti, *En el principio era la maravilla*
Michael Clark, *El gran libro de las paradojas. De la A a la Z*
Pietro Redondi, *Historias del tiempo* (en preparación)